Tim Penulis
Balai Litbang Agama Jakarta

PEMIKIRAN MODERAT DALAM KARYA ULAMA NUSANTARA

KEMENTERIAN AGAMA RI
BALAI PENELITIAN DAN PENGEMBANGAN AGAMA JAKARTA
TAHUN 2015

Tim Penulis
Balai Litbang Agama Jakarta

PEMIKIRAN MODERAT DALAM KARYA ULAMA NUSANTARA

BALAI PENELITIAN DAN PENGEMBANGAN AGAMA JAKARTA
TAHUN 2015

PEMIKIRAN MODERAT DALAM KARYA ULAMA NUSANTARA

Tim Penulis:
Agus Iswanto
Muhammad Tarobin
Zulkarnain Yani
Mahmudah Nur
Muhamad Rosadi
Syarif
Saeful Bahri

Setting & Desain Cover:
DesainTrio

Cetakan I, November 2015
viii + 196 hlm: 15 x 23 cm
ISBN: 978-979-1125-97-0

Penerbit:
Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta
Jln. Rawa Kuning No. 6, Pulo Gebang - Cakung
Jakarta Timur, 13950
Telp. : +62-21-4800725
Faks. : +62-21-4800712
Website : www.blajakarta.kemenag.go.id

KATA PENGANTAR
Kepala Balai Litbang Agama Jakarta

Dengan memanjatkan syukur alhamdulillah, hasil penelitian tentang "Pemikiran Moderat dalam Karya Ulama Nusantara" telah selesai dilakukan dalam tahun anggaran 2015. Hasil penelitian para peneliti Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta ini kemudian diterbitkan dalam bentuk buku, sebagai salah satu upaya publikasi hasil-hasil penelitian para peneliti.

Penelitian ini bertujuan untuk melacak dan mendeskripsikan sumber-sumber tekstual karya-karya ulama, sebagai legitimasi historis atas keberadaan karakter Islam Indonesia yang 'moderat.' Tentu saja, hal ini juga menyarankan pada deskripsi konteks yang melatari lahirnya karya tersebut. Adapun ulama dan karya-karyanya yang dijadikan objek penelitian dalam buku ini adalah: *Pertama*, Kiai Haji Ahmad Marzuki Cipinang Muara Jakarta (1877-1934); *Kedua,* KH. Muhadjirin Amsar Ad-Dary (1924-2003) dalam Kitab *Miṣbāḥ al-Ẓalām Sharḥ Bulugh al-Marām Min Adillah al-Aḥkam*; *Ketiga,* Muḥammad 'Alwī Ibn Khaṭīb Andah al-Qamfārī dalam Kitab *Hidāyatul 'Awā*m *pada Menyatakan Perintah Agama Islam*; *Keempat,* Muḥammad 'Aly Ibn Shaykh 'Abd al-Wahhāb al-Naqarī al-Banjary Kuala Tungkal dalam Kitab *al-Fatāwā al-Tunkaliyah*; *Kelima,* Syaikh Kemas Muhammad Azhari (1856-1932); *Keenam,* KH. Raden Muhammad Kurdi (1839-1954)

dalam Kitab *Uncuing Tongeret* (*Pepeling Maot*); dan *Ketujuh*, Abah Yusuf Cisoka Tangerang Banten dalam Kitab *Fatḥul Mu'în*.

Adapun wilayah sasaran penelitian adalah Aceh, Riau, Jambi, Sumatera Selatan, Jawa Barat, DKI Jakarta. Masing-masing wilayah diteliti oleh satu orang peneliti kecuali Jawa Barat yang diteliti oleh dua peneliti, mengingat asumsi banyaknya ulama dan karya-karyanya yang dapat diungkap aspek pemahaman moderatnya. Dasar pemilihan atau penentuan wilayah penelitian ini adalah penentuan secara acak berdasarkan 13 wilayah kerja Balai Litbang Agama Jakarta.

Kehadiran buku ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi upaya apresiasi dan revitalisasi karya-karya ulama lokal di berbagai wilayah di Indonesia, baik dalam rangka pengarusutamaan Islam moderat maupun sebagai pengetahuan yang menambah salah satu aspek bagi historiografi Islam lokal di Indonesia. Sebagaimana diketahui, dalam Renstra Kementerian Agama tahun 2015-2019 disebutkan, bahwa salah satu arah kebijakan Kementerian Agama adalah meningkatkan pemahaman, penghayatan dan pengembangan nilai-nilai keagamaan sebagai landasan etika dan moral bagi pembangunan melalui kegiatan pembinaan penerangan Islam. Salah satu elemen penerangan Islam adalah melalui penyebaran paham-paham keagamaan yang mendukung hal tersebut. Selain itu, juga diharapkan dapat menjawab tantangan kehidupan keagamaaan di era sekarang—sebagaimana juga yang menjadi fokus pemerintah (dalam hal ini Kementerian Agama)—yakni selain meningkatkan kualitas pemahaman dan pengamalan keagamaan di satu sisi, tetapi juga meningkatkan wawasan dan praktik kerukunan beragama di sisi yang lain.

Pada kesempatan ini, kami menyampaikan apresiasi kepada para peneliti sekaligus penulis buku ini yang telah menyelesaikan seluruh rangkaian kegiatan penelitian dan terima kasih kepada pihak-pihak lainnya yang telah terlibat, sehingga buku ini dapat diterbitkan. Semoga kehadiran buku

ini dapat memberikan inspirasi bagi *stakeholders* sebagai basis pengambilan kebijakan yang bermanfaat bagi umat.

Jakarta, Oktober 2015
Kepala Balai Litbang Agama Jakarta,

Dra. Hj. Anik Farida, M.Hum
NIP: 19660829 199403 2001

DAFTAR ISI

PENDAHULUAN

Latar Belakang

Muslim Indonesia sering mengklaim dirinya sebagai umat yang moderat (*al-tawassuṭ*) dan berwajah damai (Burhani 2012, 566), namun tidak sedikit kalangan yang beranggapan, bahwa umat Muslim yang moderat itu hanyalah 'mayoritas yang diam', karena 'suara'nya kalah dengan pemikiran-pemikiran yang ekstrim, baik "ekstrim kanan" ("radikal") maupun "ekstrim kiri" ("liberal"). Beberapa hasil penelitian menunjukkan adanya pembelokan ke arah yang "konservatif" dalam pemikiran dan gerakan Islam kontemporer (era reformasi) (Bruinessen dkk. 2014). Meskipun gejala ini hanya merupakan gejala ketertampakan saja (Bagir, 2014: 13), namun bukan berarti tidak penting untuk diperhatikan.

Salah satu pertanyaan yang dapat diajukan adalah: jika dikatakan, bahwa Islam Indonesia adalah Islam yang moderat, maka apa landasan atau buktinya yang bisa dijadikan warisan (*legacy*) bagi pengutamaan arus keagamaan moderat tersebut? Islam di Indonesia telah melewati sejarah panjang. Dalam perjalanannya telah berjumpa dengan berbagai tradisi, aliran pemikiran dan agama-agama lain yang juga hidup di Indonesia. Dalam perjumpaan-perjumpaan tersebut seringkali meninggalkan jejak-jejak, terutama yang dapat menjadi pelajaran bagi kehidupan keagamaan sekarang. Inilah pentingnya penelitian ini dilakukan, selain sebagai upaya

membangkitkan kembali khazanah karya-karya tertulis para ulama Islam Indonesia, juga memfungsikannya kembali dalam konteks pengarusutamaan Islam moderat di Indonesia.

Teks dan pemahaman atasnya, dalam Islam, juga menjadi bagian yang penting dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam. Keduanya menjadi media penyebaran ide-ide yang diusung masing-masing pemikiran dan gerakan Islam tersebut. Meskipun dua sumber utama tekstual Islam adalah Al-Qur'an dan hadis, tetapi melalui aktivitas transmisi, interpretasi, dan resepsi, ide-ide atau pemahaman terhadap dua sumber ajaran tersebut memunculkan produksi-produksi pemikiran lanjutan yang tertuang dalam teks-teks "turunan"nya sebagai tafsir atas dua sumber teks utama tersebut (Van Der Voort dkk., 2011: 1-2; Jabali, 2009: 3). Bahkan, dalam konsep untuk kembali pada Al-Qur'an dan Sunnah pun memunculkan perbedaan penafsiran antara satu komunitas atau tokoh dengan komunitas atau tokoh lainnya (Wahyudi, 2002).

Dalam konteks Indonesia, seperti yang telah ditunjukkan oleh Fathurahman (2011, 449), perdebatan keagamaan telah melahirkan khazanah intelektual yang berupa teks-teks tertulis. Misalnya, Shamsuddin al-Sumatra'i menulis teks yang berjudul *Jawhar al-Haqā'iq* karena tertarik dengan teks yang dianggap tasawuf filosofis karya Faḍl Allāh al-Burhanfurī al-Hindī (w. 1620 M), yakni *Tuḥfat al-Mursalah ilá Rūḥ al-Nabī*. Justru karena itu, al-Sumatra'i malah dianggap sebagai penganut paham heterodoksi agama yang menyimpang, terbukti bersama-sama dengan tokoh penganut paham *wujudiyah* lainnya, Hamzah Fansuri, karya-karyanya dibakar oleh Nūr al-Dīn al-Ranīrī (w. 1666 M) karena dianggap sesat. Meskipun, pada tahap selanjutnya, ada sebuah upaya "penafsiran" kembali karya *Tuḥfat al-Mursalah* ke arah yang lebih moderat sehingga dapat diterima oleh kalangan Muslim Melayu pada waktu itu, yakni oleh 'Abd al-Shammad al-Falimbanī.

Selanjutnya, pada awal abad ke-20-an misalnya, di tanah Minangkabau, sebagaimana disinyalir oleh beberapa sarjana

seperti Schrieke (1973: 55-69), Hamka (1982: 334-335), Hidayat (2011: 325-361), Pramono dan Ahmad (2013: 111-112) serta Abdullah (1971 dan 2007) perdebatan tentang pemahaman keagamaan itu dapat digolongkan menjadi dua, yakni antara "kaum tua" dan "kaum muda." Kedua golongan ini justru sama-sama melahirkan karya-karya tulis. Tak kalah penting untuk diungkapkan, Deliar Noer (1996: 343-348) mendaftar beberapa koran dan majalah yang diterbitkan berafiliasi dalam beberapa gerakan Islam pada kurun waktu 1906-1950, seperti: *Adil* (majalah yang diterbitkan Muhammadiyah cabang Solo), *Al-Islam* (majalah bulanan yang diterbitkan oleh Sarekat Islam dari Padang), *Al-Lisan* (majalah bulanan yang diterbitkan PERSIS di Bandung, yang selanjutnya di Bangil), *Al-Munir* (majalah reformis yang diterbitkan di Padang, yang terinspirasi dari majalah *Al-Imam Singapura*) (Azra, 2002: 183-202), Bendera Islam (sebuah majalah dwi mingguan yang diterbitkan tokoh-tokoh utama Muhammadiyah dan Sarekat Islam di Yogyakarta), dan Swara Nahdlatul Ulama (sebuah majalah NU). Hal yang sama juga terjadi dalam konteks perkembangan pemikiran dan gerakan Islam era reformasi, seperti dalam kajian Qodir (2012: 121-123) tentang varian-varian liberalisme Islam di Indonesia. Menurutnya, hampir semua aktor pemikiran dan gerakan Islam Liberal mensosialisasikan dan mengkampanyekan gagasannya melalui karya tulis, seperti media massa, baik lokal maupun nasional, buku dan artikel di beberapa jurnal ilmiah. Uraian ini semakin mempertegas bahwa posisi teks—dalam segala macam bentuknya—penting untuk melihat wacana keagamaan yang berkembang.

Jika memang Islam Indonesia adalah Islam yang moderat, maka adakah warisan yang ditinggalkan dalam jejak perjalanan sejarahnya di Indonesia, yang dapat menjadi bukti bagi pengarusutamaan dan eksistensi Islam moderat di Indonesia? Beberapa penelitian dan kajian telah menunjukkan pemikiran-pemikiran moderat yang berkembang di Indonesia, misalnya Misrawi (2010) tetapi itu sifatnya masih menyentuh

tokoh elit, meskipun ini tetap penting, tetapi akan lebih baik lagi dilanjutkan dengan pemikiran-pemikiran yang muncul di berbagai wilayah di Indonesia dari ulama lokal di daerah. Dengan kata lain, penelitian ini berusaha mengidentifikasi karya-karya tulis ulama di daerah baik yang masih dalam bentuk tulisan tangan (manuskrip) maupun tercetak dan mengkaji aspek-aspek pemahaman moderatnya dalam konteks karya tersebut ditulis, maupun ditarik menuju konteks Indonesia sekarang. Oleh karena itu, pertanyaan penelitian ini adalah: bagaimana paham Islam moderat terefleksikan dalam karya ulama?

Sumber-sumber tertulis karya ulama yang diteliti dalam penelitian ini bisa berupa naskah tulisan tangan (manuskrip), maupun teks-teks yang sudah tercetak. Adapun batasan waktu karya ulama yang diteliti adalah yang hidup antara abad ke-19 hingga ke-20 (1800-1999), sebab pada masa-masa itulah kecenderungan banyaknya karya-karya tulis ulama yang dapat ditemukan.

Penelitian ini bertujuan untuk melacak dan mendeskripsikan sumber-sumber tekstual karya-karya ulama, sebagai legitimasi historis atas keberadaan karakter Islam Indonesia yang 'moderat.' Tentu saja, hal ini juga menyarankan pada deskripsi konteks yang melatari lahirnya karya tersebut.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi upaya apresiasi dan revitalisasi karya-karya ulama lokal di berbagai wilayah di Indonesia, baik dalam rangka pengarusutamaan Islam moderat maupun sebagai pengetahuan yang menambah salah satu aspek (yakni aspek pemikiran Islam Indonesia) bagi historiografi Islam lokal di Indonesia. Sebagaimana diketahui, dalam Renstra Kementerian Agama tahun 2015-2019 disebutkan, bahwa salah satu arah kebijakan Kementerian Agama adalah meningkatkan pemahaman, penghayatan dan pengembangan nilai-nilai keagamaan sebagai landasan etika dan moral bagi pembangunan melalui kegiatan pembinaan penerangan Islam. Salah satu elemen

penerangan Islam adalah melalui penyebaran paham-paham keagamaan yang mendukung hal tersebut. Hasil ini penelitian ini juga diharapkan dapat menjawab tantangan kehidupan keagamaaan di era sekarang—sebagaimana juga yang menjadi fokus pemerintah (dalam hal ini Kementerian Agama)—yakni selain meningkatkan kualitas pemahaman dan pengamalan keagamaan di satu sisi, tetapi juga meningkatkan wawasan dan praktik kerukunan beragama di sisi yang lain.

Kerangka Konsep

Setidaknya ada dua konsep yang perlu dijelaskan sebagai perangkat berpikir (*the way to think*) dalam penelitian ini, yakni definisi moderat dalam pemikiran Islam itu sendiri, ciri-ciri Islam moderat. Namun sebelum itu, perlu dikemukakan maksud dari ulama dalam penelitian ini. Dalam bahasa Arab, kata '*ulama*' adalah bentuk jamak dari kata *'ālim* (orang yang berilmu). Sebenarnya dari asal bahasanya, orang yang ahli dalam berbagai bidang ilmu dapat sebut dengan ulama. Namun, selanjutnya istilah ulama dimaknai dengan "orang yang ahli dalam ilmu agama." Karena kemampuannya dalam bidang pengetahuan agama, ia dianggap memiliki otoritas dalam membina iman umat, baik secara individual maupun sosial (Hatina, 2010: 2). Ulama juga menjadi salah satu kalangan elit dalam sejarah Islam karena berpengaruh dalam masyarakat Islam (Saletore, 1981: 129). Untuk konteks penelitian ini, ulama di sini dapat disejajarkan dengan istilah "kiai," "tuanku," "tengku," atau "ajengan."

Memaknai Istilah Moderat

Padanan kata 'moderat' dalam bahasa Arab adalah '*al-wasaṭ*.' Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (2008: 1035) kata 'moderat' berarti: selalu menghindarkan perilaku atau pengungkapan yang ekstrim; berkecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah. Istilah 'moderat' merupakan istilah

yang baru muncul dalam wacana pemikiran dan gerakan keagamaan kontemporer meskipun dalam praktiknya sudah dilakukan bahkan dalam sejarah Islam. Istilah ini tidak selalu bermakna 'positif' karena beberapa sarjana seperti Asma Barlas, John L. Esposito, dan Grahama E. Fuller sebagaimana disebut oleh Burhani (2012). Bermakna negatif, karena misalnya penggunaan kata 'moderat' ini untuk mendukung kelompok yang mendukung Israel, sedangkan untuk orang yang kritis terhadap Israel dan tidak mendukung kebijakan Pemerintah Amerika terhadap soal Israel ini disebut sebagai kelompok 'militan' atau 'radikal'. Karenanya penggunaan istilah ini di Amerika lebih bersifat politis (Burhani, 2012: 564-565). Islam moderat di Amerika dan Barat lebih identik dengan 'Islam liberal' dan baru muncul setelah tragedi 9/11 (Burhani, 2012: 578). Namun, untuk konteks Indonesia—juga untuk sejarah pemikiran Islam umumnya—seperti akan diurai di bawah, wacana menganai konsep moderat dalam pemikiran Islam telah berlangsung lama, bahkan sudah ada sebelum peristiwa 9/11 yang sifatnya lebih teologis (Burhani, 2012: 577).

Biasanya, diskusi tentang moderatisme dalam pemikiran Islam mengacu pada QS. *al-Baqarah* ayat 143 (*ummatan wasaṭan*) (El Fadl, 2006: 27-31; Kamali, 2015: 9-10). Menurut *Tafsir al-Ṭabarī* (1976: 5-6) kata '*al-wasaṭ*' secara bahasa berarti "di antara dua sudut" (*al-juz' bayn al-ṭarfayn*), yang kemudian mempunyai tiga kemungkinan makna, yakni 'tengah-tengah' itu sendiri, umat yang adil (*al-'adl*), atau terbaik (*khayr*). Kata '*al-wasaṭ*' ini diikuti oleh kata '*al-syuhada*' (kesaksian). Artinya, menjadi saksi atas umat-umat yang lain. Al-Ṭabarī menafsirkan ayat ini demikian: umat Islam dipuji sebagai umat yang tengah-tengah karena tidak terperosok dalam dua titik ekstrim, yakni ekstrimisme Kristiani yang mengenal tradisi kependetaan dan menolak secara ekstrim dimensi jasad dalam kehidupan manusia, seperti adanya tradisi selibat, dan ekstrimisme Yahudi yang terlalu kaku dan melakukan distrorsi atas kitab suci serta melakukan pembunuhan kepada sejumlah nabi. Berbeda

dengan al-Ṭabarī, Abduh dan Rida (Tth: 4) dalam tafsirnya *al-Manār*, menafsirkan '*al-wasaṭ*' sebagai sikap tengah-tengah di antara dua titik ekstrim, yakni ekstrim materialisme dan ekstrim spiritualisme. Dengan demikian, makna *al-wasaṭ* adalah sikap untuk berada di tengah-tengah dalam menghadapi dua titik ekstrim (*al-ghuluw*) beragama. Shihab (2009: 415) menambahkan, bahwa *ummatan wasaṭan* adalah juga bermakna pandangan pertengahan atau keseimbangan antara Tuhan dan dunia, tidak mengingkari wujud Tuhan, tetapi juga tidak menganut politeisme, keseimbangan dunia dan akhirat. Di Indonesia, istilah moderat mengacu pada sikap tengah antara 'liberal' dan 'radikal' (Burhani, 2012: 567).

Meskipun demikian, label moderat atau puritan/radikal bukan sebuah istilah yang statis, yang dapat disematkan begitu saja pada kelompok atau tokoh tertentu, tetapi ia dapat diletakan secara dinamis terhadap posisi dan kondisi tertentu dalam satu atau beberapa kelompok tertentu (Schwelder 2006, 10). Jadi menilai moderat atau tidak itu melihat pada apa yang dikatakannya, bukan pada siapa yang mengatakannya. Hal yang sama juga diajukan oleh Sirry (2013: 421) ketika meneliti tafsir eksklusif, inklusif dan plural terhadap umat agama lain.

Karakteristik Islam Moderat

Istilah yang digunakan untuk menunjuk konsep moderatisme pemikiran keagamaan di Indonesia adalah *al-tawassuṭ*, *al-tawāzun*, dan *al-i'tidāl* (Burhani, 2012: 570). Konsep ini dipopulerkan oleh Achmad Siddiq di tahun 1980-an dalam beberapa karyanya, utamanya dalam *Khitthah Nahdliyah* (Siddiq, 1980). Menurut Siddiq (1980: 46), ketiganya adalah karakter Ahlusunnah wal Jamaah (Aswaja/Sunni). *Al-tawassuṭ* adalah 'sikap pertengahan,' yang didasarkan pada QS. *al-Baqarah* ayat 143. *Al-tawāzun* adalah 'keseimbangan, tidak berat sebalah, tidak kelebihan satu unsur atau kekurangan suatu unsur lainnya,' yang didasarkan pada QS. *al-Hadid* ayat

25. Sedangkan *al-i'tidāl* adalah 'tegak lurus, tidak condong ke kanan-kananan dan tidak condong ke kiri,' yang didasarkan pada QS. *al-Maidah* ayat 9 (Siddiq, 1980: 46-48). Konsep ini kemudian diterapkan dalam berbagai bidang keagamaan dan kehidupan sosial pada umumnya. Pada bidang akidah (keyakinan) prinsip *al-tawassuṭ* ditunjukkan dengan: (a) keseimbangan antara penggunaan dalil rasional (*'aqlī*) dengan dalil Al-Qur'an dan hadis (*naqlī*), dengan pengertian keduanya digunakan meskipun dengan cara yang bertingkat-tingkat; (b) berusaha sekuat tenaga memurnikan akidah dari segala campuran akidah dari luar Islam; (c) tidak tergesa menjatuhkan vonis musyrik, kafir dan sebagainya atas mereka yang karena sesuatu dan lain hal belum dapat memurnikan tauhid/akidahnya (Siddiq, 1980: 49).

Adapun untuk bidang syariah, prinsip *al-tawassuṭ* diterapkan dalam tiga hal: (a) selalu berpegang teguh pada Al-Qur'an dan sunnah, dengan menggunakan metode dan sistem yang dapat dipertanggungjawabkan dan melalui jalur-jalur yang wajar; (b) pada masalah yang sudah ada dalil teks yang jelas (*qaṭ'i*) tidak boleh ada campur tangan pendapat akal; (c) pada masalah yang *ẓanniyyat* (tidak tegas dan tidak pasti), dapat ditoleransi adanya perbedaan pendapat selama masih tidak bertentangan dengan prinsip agama (Siddiq 1980, 49). Untuk bidang tasawuf ditunjukkan dengan tetap mengedepankan penghayatan agama dengan ritual tertentu (*riyaḍah* dan *mujahadah*) dengan cara-cara yang sesuai dengan ajaran Islam, tidak berlebih-lebihan dan berpegangan pada akhlak yang luhur (Siddiq, 1980: 50). Selanjutnya dalam bidang pergaulan antargolongan ditunjukkan dengan: (a) mengakui watak manusia yang selalu senang berkelompok dan bergolongan berdasar atas unsur pengikutnya masing-masing; (b) pergaulan antar golongan harus diusahakan berdasar saling mengerti dan saling menghormati; (c) permusuhan terhadap suatu golongan, hanya boleh dilakukan terhadap golongan yang nyata memusuhi agama Islam dan

umat Islam (Siddiq, 1980: 51). Dalam bidang kebudayaan ditunjukkan dengan: (a) kebudayaan, termasuk di dalamnya adat istiadat, kesenian dan sebagainya adalah hasil budidaya manusia yang harus ditempatkan pada kedudukan yang wajar dan bagi pemeluk agama, kebudayaan harus diukur dengan ajaran agama; (b) kebudayaan yang baik darimanapun datangnya dapat diterima dan dikembangkan, sebaliknya yang tidak baik harus ditinggalkan; (c) tidak boleh ada sikap a priori, selalu menerima yang lama dan menolak yang baru atau sebaliknya selalu menerima yang baru menolak yang lama. Dalam bidang dakwah ditekankan bahwa tidak mungkin mengajak seseorang dengan cara yang tidak mengenakan hati, dan berdakwah bukan menghukum (Siddiq, 1980: 52-53).

Meskipun demikian, menurut Siddiq (1980: 48) pandangan *al-tawassuṭ* bukan sebuah sikap yang sinkretis (mencampuradukan semua unsur) atau kompromistis, tetapi merupakan sebuah pandangan yang sesuai dengan ajaran Islam itu sendiri, yakni mendamaikan dan meletakan kebaikan di antara dua ujung ekstrim. Tentu saja konsep-konsep tersebut dapat dirunut kembali dalam sejarah pemikiran Islam, misalnya mengapa muncul sikap tengah-tengah (*al-tawāsuṭ* atau *iqtiṣād*) dalam bidang akidah di antara berbagai aliran kalam/teologi, sehingga memunculkan golongan? Namun, untuk mencoba memberikan panduan karakteristik pemikiran moderat, beberapa kriteria yang ajukan Siddiq dapat digunakan, meski tidak secara mutlak, karena misalnya untuk menghindari klaim moderatisme hanya milik NU, sebab Siddiq adalah salah seorang tokohnya. Di kalangan Muhammadiyah, sikap-sikap moderat seperti ini biasanya mengacu pada sikap KH. Ahmad Dahlan, pendirinya, yang toleran, terbuka dan menganut sufi tanpa tarekat, yang pada akhirnya membuat dakwah Muhammadiyah dapat diterima (Burhani, 2010: 126; Mulkhan, 2010: 162).

Pandangan yang mencerminkan *al-tawassuṭ* menemukan buktinya dalam sejarah pemikiran Islam di Indonesia. Seperti

ditunjukkan oleh Azra (2013) mengenai pemikiran-pemikiran yang mendamaikan syariat dan tasawuf, atau antara al-Ghazali dengan Ibn 'Arabi, yang dilakukan oleh dan tercermin dalam karya-karya tulis al-Falimbānī dan Muḥammad Arshad al-Banjarī. Pandangan *al-tawassuṭ* juga ditunjukkan oleh 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkel yang meskipun tidak setuju dengan konsep *waḥdah al-wujūd* yang mutlak, tetapi ia mengkritik tindakan keras al-Ranīrī yang menghukumi kafir pengikutnya dan mengeluarkan fatwa untuk membunuhi mereka (Fathurahman, 1999: 64).

Beberapa titik perbedaan pandangan antara Muslim moderat dengan Muslim puritan yang dibuat oleh El Fadl (2006: 154-300) juga dapat disebutkan di sini, yakni di antaranya adalah mengenai: Tuhan dan tujuan penciptaan; sifat dasar hukum dan moralitas; pendekatan atas sejarah dan modernitas; demokrasi dan hak-hak asasi manusia; interaksi dengan non-Muslim dan konsep kesalamatan; jihad, perang dan terorisme; serta sifat dasar dan peran kaum perempuan.

Dalam hal hubungannya dengan Tuhan dan tujuan penciptaan, kalangan Muslim moderat berpandangan, bahwa momen penciptaan sebagai momen ketika manusia diberi kepercayaan dengan tanggung jawab. Bagi kalangan moderat, Tuhan menganugerahi rasionalitas dan kesanggupan untuk memilah antara benar dan salah kepada manusia, Tuhan juga menciptakan manusia sebagai wakil Tuhan atau khalifah di bumi dan memberi kepercayaan kepada mereka tanggung jawab untuk memberadabkan/memakmurkan bumi. Itu semua adalah kepercayaan sekaligus tanggung jawab. Memberadabkan bumi berarti berupaya menyebarkan sifat-sifat Tuhan, seperti adil, kasih sayang, baik, indah ke seluruh permukaan bumi. Karena penciptaan manusia juga dianugerahi rasionalitas dan kesanggupan untuk memilah antara benar dan salah, maka perintah atau tugas untuk menyeru kebaikan dan mencegah keburukan adalah berarti menuntut untuk menyelidiki sifat dasar kebaikan dan keburukan secara terus menerus, serta

berupaya mengintegrasikan nilai-nilai ini ke dalam realitas kehidupan sehari-hari. Hal ini berbeda dengan kaum puritan, yang memandang bahwa tugas memerintahkan kebaikan dan mencegah keburukan berarti menerapkan "hukum" Tuhan yang justru merusak keberadaban bumi. Namun, kalangan moderat percaya, sebagaimana kalangan puritan, bahwa ketundukan adalah kewajiban pokok penciptaan manusia oleh Tuhan, baik secara perseorangan maupun kolektif. Meskipun demikian, ketundukan itu tidak dimaknai sebagai rasa takut dan harapan akan pahala, tetapi ketundukan dipahami sebagai sebuah hubungan dengan Tuhan yang ditandai dengan sikap menaruh kepercayaan dan sungguh-sungguh yakin (pasrah=makna "Islam") pada Tuhan—seperti yang sering disinggung oleh Nurcholish Madjid (1999: 45), yakni menempatkan sebuah hubungan personal dengan Tuhan melalui rasa cinta. Karenanya, dalam introspeksi dan penyucian diri adalah hubungan pribadi manusia dengan Tuhan, sehingga kalangan moderat berpandangan bahwa tak seorang pun memiliki hak untuk menghakimi seseorang apakah menyembah satu Tuhan atau banyak Tuhan (*takfīr*). Begitu juga, kalangan moderat berpandangan, bahwa tak ada orang atau institusi yang berhak menilai atau menghakimi kesalehan orang lain (El-Fadl, 2006: 167).

Dalam soal hukum dan moralitas, kalangan moderat sangat memilah antara hukum abadi (syariat) dari Tuhan dan usaha manusia untuk memahami dan mengimplementasikan hukum tersebut (fiqih). Memang, hal ini tampak tidak ada perbedaan dengan kalangan puritan, tetapi pada kenyataannya, kalangan puritan mengaburkan pandangan tersebut, sehingga tampak menjadi tidak ada artinya lagi pemilahan tersebut, sebab terkadang apa yang dikatakan fiqih dianggap syariah. Di kalangan kaum puritan, Al-Qur'an dan sunnah (hadis) dapat secara otomatis melahirkan solusi lengkap atas persoalan hidup. Sebaliknya, kalangan moderat menerapkan prinsip-prinsip sistematis dan kritis dalam mengkaji hadis, sebab

kalangan moderat berpandangan, bahwa hadis-hadis ini terdokumentasikan dan terpelihara beberapa abad sesudah meninggalnya Nabi, selain juga hadis terkadang mencerminkan lingkungan historis, perselisihan sektarian dan konflik politik yang berlangsung beberapa tahun sesudah Nabi meninggal. Kalangan moderat, mengakui bahwa Al-Qur'an benar-benar menyampaikan putusan-putusan spesifik mengenai beberapa persoalan-persoalan, namun tidak seperti kalangan puritan yang langsung mengimplementasikan putusan-putusan tersebut, kalangan moderat lebih kepada mencari tujuan etis Al-Qur'an terhadap putusan-putusan tersebut, selain juga memperhatikan konteks spesifik tujuan tersebut—seperti yang juga diajukan oleh Fazlur Rahman (1982: 19; 1994). Hal ini tidak lain implikasi dari tanggung jawab dan kewajiban penciptaan manusia yang dianugerahi rasionalitas sebagaimana yang telah disinggung di atas. Tujuan utama syariat bagi kalangan moderat adalah melayani kepentingan manusia, yang juga berarti menegakkan nilai-nilai ketuhanan di bumi. Dengan demikian, tujuan hukum bukanlah menerapkan detail-detail yang terlepas dari konsekuensi dan konteks dinamisme kondisi sosialnya, tetapi untuk mencapai tujuan etis utama yang mencerminkan esensi kebertuhanan di muka bumi.

Dalam hal pandangan tentang sejarah dan modernitas, serta jihad, perang dan terorisme, secara singkat, kedua persoalan tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut: kaum puritan sangat percaya, bahwa Islam telah mencapai puncak kekuatannya pada satu periode tertentu yang ideal (misalnya khalifah yang empat pada masa awal Islam), dan masa-masa keemasan itu kemudian direbut oleh apa yang disebut oleh mereka sebagai kekuatan despotik, yang dalam masa modern ini diidentifikasikan sebagai kekuatan Barat (termasuk di dalamnya Amerika). Sedangkan kaum moderat tidak begitu saja percaya pada "zaman keemasan Islam" yang lampau. Menurut pandangan moderat, potensi Islam itu abadi, dan masa depan dapat membuahkan aktualisasi potensi yang

lebih besar ketimbang yang pernah ada di masa silam (El Fadl, 2006: 211). Pandangan kaum puritan terhadap sejarah Islam yang ideal adalah yang telah lewat dan telah direbut oleh despotisme dan peradaban Barat yang kafir, maka tujuan utama dari kaum puritan adalah merebut kembali masa kejayaan tersebut dengan berperang (jihad dalam makna perang) dan menaklukkan. Sementara kaum moderat lebih mengedepankan pemberian maaf dan kasih sayang, yang justru bagi kaum puritan dianggap aneh. Bagi kaum moderat, berperang karena kekecewaan sejarah yang keliru dan bermotif balas dendam atas peristiwa yang terjadi pada beberapa abad yang lalu seringkali bukan sebentuk pembelaan diri sama sekali, melainkan upaya menimbulkan kehancuran yang lebih besar lagi. Hal ini bukan berarti kalangan moderat lebih bersikap pasif, yang terkadang menurut mereka berperang dalam rangka membela diri bisa jadi diperlukan, tetapi peluangnya terbatas dan harus ditelaah secara cermat (El Fadl, 2006: 283-289).

Adapun terkait soal demokrasi dan hak asasi manusia, kalangan moderat berpandangan, bahwa semua manusia berhak atas harga dirinya. Hal ini, menurut El Fadl (2006: 221) sangat jelas terdapat dalam Al-Qur'an. Kebebasan dan pilihan adalah komponen esensial yang membentuk harga diri manusia. Namun, kebebasan tersebut didasarkan atas keadilan. Dalam tradisi Islam klasik, keadilan adalah sebuah nilai inti dan mendasar. Landasan keadilan adalah memberikan hak kepada setiap orang. Keadilan yang baik adalah yang mencapai keseimbangan sempurna antara kewajiban dan hak. Kaum moderat juga berpandangan bahwa ada beberapa konsep dan praktik lain di dalam warisan Islam yang mendukung prinsip demokrasi—di mana sementara kaum puritan beranggapan sistem itu sebagai temuan orang Barat dan bidah—yakni prinsip *shūra* dan *ahl al-ḥall wa al-'aqd* (El Fadl, 2006: 231). Kaum moderat juga mendukung adanya konsensus (*ijma'*), namun agar tidak ada tirani mayoritas atas minoritas, kaum

moderat berpandangan, bahwa harus ada sistem konstitusi yang dapat menjamin hak-hak dasar individu. Penting juga diperhatikan, bahwa kaum moderat yakin, bahwa nilai-nilai ketuhanan tidak bisa dicapai begitu saja oleh sebuah negara yang memaksakan begitu saja nilai-nilai ketuhanan, misalnya dengan menjalankan sistem negara teokrasi—melalui sistem khalifah misalnya, tanpa ada jaminan prosedural macam apa yang akan mereka buat untuk memastikan pemimpinan itu tetap adil, baik atau salih (El Fadl, 2006: 237).

Kelompok moderat berpandangan terbuka dalam hal berhubungan dengan kaum non-Muslim atau kelompok yang berbeda. Hal ini dibangun di atas pemahaman, bahwa Al-Qur'an tidak hanya menerima, melainkan bahkan mengharapkan realitas perbedaan dan keragaman di dalam masyarakat. Selain itu, Al-Qur'an, menurut kaum moderat, cukup konsisten mengenai tidak bolehnya berspekulasi tentang siapa yang berhak menjadi penerima rahmat Tuhan, dan Al-Qur'an, menurut mereka juga, membiarkan terbuka kemungkinan, bahwa non-Muslim menerima anugerah Tuhan juga. Kaum moderat juga berpandangan, bahwa umat Islam tidak seharusnya angkuh dan arogan meyakini bahwa semua non-Muslim atau kelompok yang berbeda celaka (El Fadl, 2006: 261).

Terhadap kaum perempuan, kalangan moderat berpandangan, bahwa Al-Qur'an menekankan, bahwa di mata Tuhan, tidak ada perbedaan antara gender, ras atau kelas. Di mata Tuhan, perempuan itu setara dengan laki-laki karena diganjar dan dihukum dengan takaran yang serupa, kecuali yang sifatnya peran dan fungsi biologis-natural. Kalangan moderat bertentangan dengan pandangan puritan terhadap perempuan, yang mendorong pengucilan total kaum perempuan dari arena publik, mereka juga mengklaim, bahwa visi Islam mereka membebaskan dan menghargai perempuan dengan melindungi mereka dari tatapan jahat pria penuh nafsu dan dari diperhinakan serta digoda di ruang publik,

karenanya perempuan seharusnya tidak bekerja di luar rumah dan tidak dibenarkan menjadi pemimpin. Kalangan moderat menolak pandangan kalangan puritan itu, karena dianggap tidak diperintahkan oleh sumber-sumber Islam (Al-Qur'an) secara faktual (El Fadl, 2006: 312).

Pandangan lebih umum dan ringkas diajukan oleh Kamali (2015: 49), dia mengajukan, bahwa konsep moderatisme (*wasaṭiyyaḥ*) dalam Islam dapat ditunjukkan dengan keseimbangan dialogis konsep-konsep antara akal dengan wahyu, material dengan spiritual, hak dan tanggung jawab, individualisme dengan sosialisme, paksaan dengan kerelaan, teks dengan ijtihad, ideal dengan realitas, keberlanjutan dengan perubahan, realitas masa lalu dengan prospek masa depan. Hal yang penting dicatat adalah tentu saja tidak semua karakeristik dapat begitu saja ditemukan dalam teks-teks yang akan diteliti, karena tentu saja tidak semua tantangan kontemporer yang lebih banyak diajukan oleh El Fadl tidak ditemukan dalam karya-karya yang lebih dahulu atau pada masa ulama itu hidup. Inilah sebetulnya titik kelemahan konsepsi El Fadl.

Untuk menutupi kelemahan konsepsi El Fadl dan Kamali di atas, dan agar sesuai dengan konteks Indonesia, penelitian ini dapat kembali pada makna awal moderat, sebagaimana yang telah diajukan di atas oleh Siddiq (1980), yakni sikap tengah-tengah di antara dua ekstrim. Ini misalnya dapat merujuk pada beberapa hasil penelitian, seperti Azra (2013: 350), meskipun secara berbeda menyebutnya sebagai gerakan neo-sufisme. Dia membahas upaya ulama abad ke-18, semacam al-Falimbānī, 'Arshad al-Banjarī yang mendamaikan syariat dan tasawuf, jihad dan ketaatan sufistik sekaligus. Moderatisme juga dapat dilihat dalam jargon "*al-muḥafaḍah 'alá qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhd bi al-jadīd al-aṣlaḥ*" yang banyak digunakan di kalangan kelompok keagamaan seperti NU (Baso, 2006: 26. Yang jelas, penting diperhatikan, bahwa karakteristik Islam moderat yang diajukan bukan merupakan hal yang statis

tetapi terkait dengan konteks tantangan yang dihadapi tokoh yang memiliki ide tersebut, karena setiap teks yang dihasilkan penulisnya, sedikit atau banyak, terkait dengan konteks realitas yang dihadapinya, sehingga pesannya pun berbeda-beda seiring dengan kebutuhannya, sehingga dibutuhkan pula analisis eksternal terhadap teks (Fairclough, 2004: 36).

Penelitian Terdahulu

Sudah ada beberapa literatur yang berisi hasil penelitian terhadap teks-teks pemikiran keagamaan dalam karya ulama di Indonesia. Misalnya penelitian Azra (2013). Penelitian yang merupakan disertasinya ini menunjukkan adanya upaya-upaya mendamaikan syariat dan tasawuf atau antara al-Ghazali dengan Ibn 'Arabi, yang dilakukan oleh dan tercermin dalam karya-karya tulis al-Falimbānī dan Muḥammad Arshad al-Banjarī. Tentu ini adalah contoh bagaimana sikap moderat telah diajukan oleh ulama Indonesia tempo dulu. Kajian lainnya yang meneliti sikap-sikap moderat, meski tidak secara eksplisit disebutkan, adalah Darusman (2008). Ia meneliti makna jihad dalam dua wajah syariah (tasawuf dan fiqih) dalam karya-karya Yusuf Maqassari dan Dawud Pattani, yang intinya adalah ada keseimbangan makna antara jihad dalam peperangan fisik (makna fiqih/makna luar) dan peperangan hawa nafsu/ego (makna tasawuf/makna dalam). Selanjutnya, sebuah hasil penelitian filologis Fathurahman (2012) mengungkapkan karya tulis kuno (manuskrip) ulama di luar Indonesia yang berbahasa Arab, tetapi memiliki dampak yang berarti bagi perkembangan pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia, terutama pada abad ke-17. Dalam karya tersebut dapat dilihat bagaimana upaya-upaya jalan tengah antara ahli hakikat dengan ahli syariat dilakukan, yang tiada lain menunjukkan aspek moderat Islam.

Penelitian lain yang layak disebut dalam konteks penelitian ini adalah kajian Fathurahman (1999) tentang satu karya dari

'Abd al-Ra'ūf al-Sinkel, yakni teks *Tanbīh al-Māshī*. Selain berupa kajian filologis, Fathurahman menunjukan sifat jalan tengah yang diambil al-Sinkel dalam mengomentari perdebatan mengenai doktrin wujudiyah yang terjadi di Aceh abad ke-17. Ditunjukkan misalnya, al-Sinkel kendati tidak setuju dengan konsep *waḥdah al-wujūd* yang mutlak, tetapi juga mengkritik tindakan keras al-Ranīrī yang menghukumi kafir pengikutnya dan mengeluarkan fatwa untuk membunuhi mereka. Hal ini menunjukkan sosok al-Sinkel, sebagaimana terbaca dalam teks *Tanbīh al-Māshī*, sebagai seorang penengah yang toleran dan bijaksana (Fathurahman, 1999: 62-64). Kajian filologis lainnya, Nabilah Lubis (1996) telah membahas salah satu karya seorang sufi abad ke-17 juga, Shaikh Yusūf al-Maqassari, yang berjudul *Zubdat al-Asrār*. Dalam teks ini, terungkap beberapa pemikiran al-Maqassari, seperti seseorang yang sedang menempuh jalan kesufian harus berakhlak baik, berbaik sangka terhadap semua bahkan orang yang bersalah (Lubis 1996, 53). Kajian terhadap salah satu karya al-Maqassari juga dilakukan oleh Islam (2005), yakni teks *Sirr al-Asrār*.

Kajian Umam (2011; 2013) terhadap kitab pegon karya Muhammad Salih Darat (1820-1903) juga memberikan pengetahuan tentang pemikiran mengenai 'lokalisasi' ortodoksi Islam dalam kitab-kitab karangannya. Menurut Umam (2013: 244), Salih Darat berpendapat, bahwa untuk menjadi Muslim yang baik dan menerima anugerah Tuhan itu tidak tergantung pada kepandaian dan kemampuan berbahasa Arab, tetapi pada pelaksanaan kewajiban-kewajiban agama yang didasari atas pengetahuan yang memadai, yang didapat dari kitab-kitab Islam dalam bahasa apapun. Untuk menjembatani agar masyarakat tetap dapat mendapatkan pengetahuan keagamaan yang baik di tengah kondisi mereka yang tidak bisa berbahasa Arab, Salih Darat melakukan upaya lokalisasi teks-teks Arab tentang ilmu-ilmu keagamaan Islam dalam bahasa lokal, yakni Jawa. Tentu ini sebuah pemikiran jalan tengah yang memberikan kontribusi bagi intensifikasis

ajaran Islam di kalangan masyarakat awam, di samping memang secara substansi terdapat sikap-sikap moderat lainnya di dalam karya-karya Salih Darat.

Kajian lainnya tentang gagasan moderasi pemikiran Islam ditulis oleh Zuhairi Misrawi (2010). Ia mengkaji pemikiran-pemikiran moderat yang telah ditulis oleh KH. Hasyim Asy'ari, yang menurutnya telah meletakkan dasar-dasar pemikiran dan gerakan keagamaan moderat. Kajian Misrawi ini didasarkan pada teks-teks karya Kiai Hasyim, yakni *Risālah ahl al-sunnah wa al-jamā'ah: fī hadīth Mawtā wa ashraṭ al-sā'ah wa bayān mafhūm al-sunnah wa al-bid'ah* (Risalah Ahlussunah wal Jamaah: Pembahasan tentang orang-orang mati, tanda-tanda zaman dan penjelasan tentang Sunnah dan bidah); *al-Nūr al-mubīn fī maḥabbati Sayyid al-mursalīn* (Cahaya terang tentang kecintaan kepada Utusan Tuhan); *Adāb al-'ālim wa al-muta'allim fī mā yaḥtāj ilayh al-muta'allim fī aḥwāli ta'allumihī wa mā yatawaqqafu 'alayhi al-muta'allim fī maqāmat ta'līmihi* (Etika pengajar dan pelajar dalam hal yang perlu diperhatikan oleh pelajar selama belajar); *al-Tibyān: fī nahy 'an muwāṭa't al-arḥām wa al-aqārib wa al-ikhwan* (Penjelasan tentang larangan memutus tali silaturrahmi, tali persaudaraan dan tali persahabatan).

Keempat teks tersebut di atas, menurut Misrawi, adalah dasar-dasar pemikiran yang melahirkan paham keagamaan moderat. Contohnya adalah Kiai Hasyim amat menekankan pentingnya kejujuran dan kehati-hatian dalam menyatakan pandangan keagamaan, diperlukan kearifan untuk memahami sebuah teks dan persoalan keu*matan* dengan merujuk pandangan ulama terdahulu yang sudah diakui keahliannya (Misrawi, 2010: 112). Kiai Hasyim juga, dalam satu karyanya, menunjukkan pentingnya persaudaraan dan toleransi (Misrawi, 2010: 270). Kajian Misrawi juga membingkai pemikiran Kiai Hasyim dalam konteks keindonesiaan dan relevansinya dengan kehidupan kontemporer, khususnya komitmen NU

dalam mengemban dan mengembangkan paham keagamaan moderat.

Kajian terhadap karya KH. Achmad Siddiq sebagai tokoh penting dalam NU juga penting disebutkan di sini. Meskipun kajian yang dilakukan oleh Ni'am (2008) terfokus pada pemikiran tasawuf KH. Achmad Siddiq, tetapi beberapa pemikirannya di bidang lain juga disinggung. Di antara konsep-konsep penting yang menonjol dalam karya-karya Kiai Achmad Siddiq adalah *al-tawassuṭ* (berada di tengah-tengah), *al-i'tidāl* (lurus, adil), dan *al-tawāzun* (seimbang), yang kesemuanya mengacu pada sikap jalan tengah atau moderat. Beberapa pandangan tasawuf Kiai Achmad Siddiq yang mengacu pada ketiga konsep di atas menurut kajian Ni'am (2008: 182-184) ini adalah mengenai keseimbangan *'uzlah* (menyepi) dan *mu'asyarah (*sosialisasi/pergaulan antar sesama), keseimbangan dunia dan akhirat dan keseimbangan pandangan antara akidah, syariah dan tasawuf. Dengan keseimbangan ketiga bidang ini, menurut Ni'am (2008, 184), Kiai Achmad Siddiq telah memodernisasi tasawuf, yakni dengan mengedepankan aspek moralitas, sebagaimana diajarkan tasawuf, dalam praktik kehidupan.

Demikian beberapa literatur yang mengkaji karya-karya ulama yang dipandang memiliki pemikiran-pemikiran moderat. Memang ada kepustakaan lain yang mengkaji karya-karya ulama lainnya, meskipun tidak menukik pada prinsip keseimbangan pemikiran, tetapi untuk konsep kajian pemikiran dan gerakan keagamaan layak disebut, yakni kajian Djamil (1999) tentang pemikiran Kiai Ahmad Kalisalak dan kajian Azra (1995) mengenai pemikiran Sayyid 'Uśmān. Sebagaimana telah dikemukakan, karya-karya tersebut masih perlu dilakukan mengingat masih ada ulama yang tidak kalah penting artinya bagi masyarakat setempat, yang memiliki karya tulis yang ikut menyumbang pemikiran keagamaan. Kalau kajian-kajian tersebut di atas mengkaji tokoh-tokoh yang terkenal dalam konteks Indonesia, maka penelitian ini berupaya menampilkan tokoh-tokoh yang kurang dikenal

dalam konteks wacana pemikiran Islam di Indonesia tetapi memiliki jaringan intelektual yang tersambung dengan ulama yang cukup terkenal.

Selanjutnya, beberapa kepustakaan yang sifatnya ensiklopedis dan pemetaan ringkas terhadap ulama Indonesia dan karya-karyanya juga layak disebutkan di sini. Misalnya, yang disusun oleh Khamami Zada dkk. dan disunting oleh Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (2003). Buku ini membentangkan ulama, karya dan pemikirannya dalam tiga jilid, mulai masa pertumbuhan hingga keemasan. Sementara di lingkungan Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama (2011), telah menerbitkan hasil inventarisasi Karya Ulama di Lembaga Pendidikan Keagamaan, tepatnya pesantren, di wilayah Jawa Timur, yakni di Surabaya, Gresik, Bangkalan, Sumenep, Bondowoso, Banyuwangi, Malang, Pasuruan, Pacitan, Sulawesi Selatan, Jawa Tengah, Jawa Barat, Sumatera Selatan dan Aceh. Kedua literatur tersebut merupakan upaya inventarisasi berbagai karya-karya tulis ulama dengan bidang kajian keagamaan di berbagai pesantren. Tentu saja, penelitian tersebut telah memberikan sejumlah data yang melimpah mengenai kekayaan karya tulis ulama lokal di Indonesia, namun untuk mengungkap lebih dalam pemikiran keagamaan dalam karya-karya tersebut diperlukan kajian yang lebih lanjut, sehingga tidak sekadar menjadi tumpukan data.

Metode Penelitian

Ada dua domain dalam penelitian ini, sebagaimana mengacu pada rumusan masalah dan kerangka konsep di atas, yakni domain internal teks dan domain konteks yang melingkupi teks. Domain internal teks adalah adalah berupa karya-karya ulama yang menjadi obyek kajian, sehingga bentuk datanya berupa teks itu sendiri, sedangkan domain konteks yang melingkupi teks dapat diperoleh melalui telaah teks-teks yang

memberi penjelasan atas konteks karya ulama yang dikaji ataupun melalui wawancara. Sumber tertulis yang menjadi obyek penelitian dapat berupa naskah kuno/klasik atau teks tercetak karya ulama yang ditemukan di wilayah penelitian. Jika sumber tertulis tersebut adalah berupa naskah kuno, maka tentu saja pendekatan filologi dapat digunakan untuk memeriksa otentisitas teksnya. Adapun untuk menganalisis isi teksnya yang dikaitkan dengan isu penelitian ini, dapat digunakan dengan pendekatan sosiologi pengetahuan serta intertekstual jika ingin mengkaji konsistensi dan hubungan-hubungan pemikiran atau ide seseorang dalam karya tulisnya.

Adapun wilayah sasaran penelitian ini adalah Aceh, Riau, Jambi, Sumatera Selatan, Jawa Barat, DKI Jakarta. Masing-masing wilayah diteliti oleh satu orang peneliti kecuali Jawa Barat yang diteliti oleh dua peneliti, mengingat asumsi banyaknya ulama dan karya-karyanya yang dapat diungkap aspek pemahaman moderatnya. Dasar pemilihan atau penentuan wilayah penelitian ini adalah penentuan secara acak berdasarkan 13 wilayah kerja Balai Litbang Agama Jakarta.

Pemerolehan data penelitian terhadap sumber data tertulis dilakukan dengan dua cara yaitu: pembacaan analitis dan pencatatan. Kegiatan pembacaan analitis adalah kegiatan membaca menyeluruh, membaca lengkap seluruh teks bacaan. Tujuan utama membaca analitis adalah untuk memperoleh pemahaman yang lebih dalam terhadap hal-hal yang tertulis dalam buku. Dalam hal penelitian ini, maka kegiatan membaca analitis dilakukan untuk menemukan pemahaman Islam moderat dalam teks dengan melakukan pengkodean (*coding*) ciri-ciri/unsur-unsur Islam moderat tersebut. Selanjutnya adalah melakukan pencatatan data-data verbal yang berkaitan dengan fokus penelitian. Data-data verbal ini selanjutnya ditulis kembali dalam pemaparan hasil penelitian sebagai pembuktian atas temuan-temuan. Adapun pemerolahan data terhadap sumber-sumber eksternal teks adalah sebagai berikut: jika sumber tersebut juga adalah sumber tertulis, maka yang

dilakukan sama dengan sumber data tertulis di atas, namun jika data berupa hasil wawancara maka yang dilakukan adalah melakukan transkripsi data wawancara tersebut kemudian dicatat hal-hal penting melalui teknik pengkodean hal-hal yang terkait dengan fokus penelitian.

Dalam pemerolehan data dengan cara pembacaan analitis menyarankan juga pada kegiatan analisis data secara serentak. Analisis data dalam penelitian dapat dilakukan dengan dua tahap; (1) analisis deskriptif; (2) analisis eksplanatori. Pertama, analisis deskriptif (*descriptive analysis*), yaitu memaparkan apa adanya terkait apa yang terdapat atau dimaksud oleh teks dengan cara memparafrasekannya atau membahasakannya dengan bahasa peneliti. Ini sangat penting sebelum melakukan analisis sesuatu di balik teks itu. Kedua, analisis eksplanatori (*explanatory analysis*), yaitu analisis yang berfungsi memberi penjelasan yang lebih mendalam daripada sekadar mendeskripsikan makna sebuah teks (Syamsuddin 2011). Analisis ini memberi pemahaman, antara lain, mengenai mengapa dan bagaimana fakta tekstual itu muncul. Analisis eksplanatori ini dapat dilakukan dengan cara melakukan analisis kategoris dengan intrumen karakteristik Islam moderat, dan intertekstual untuk melihat latar belakang munculnya fakta tekstual dari hasil analisis deskriptif.***

Daftar Pustaka

Buku dan Jurnal

‘Abduh, Muḥammad, Rashid Riḍa. Tanpa tahun. *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Syahīr bi Tafsīr al-Munīr*. Juz 2. Beyrut: Dār al-fikr.

Abdullah, Taufik. 1971. *Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)*. Monograph Series. New York: Cornell University.

____. 2007. "*Modernization in The Minangkabau World: West Sumatra in the Early Decades of Twentieth Century*." Dalam *Culture and Politics in Indonesia*, ed. Claire Holt, 179-245. Jakarta: Equinox Publishing.

Al-Ṭabarī, Abu Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr. 1978. *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Juz 2. Beyrut: Dār al-fikr.

Azra, Azyumardi. 1995. "*Ḥadrāmī Scholars in the Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid ‘Uthmān*." *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 2.

____. 2002. *Jaringan Gobal dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan.

____. 2013. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Edisi Perenial. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Bagir, Zainal Abidin. 2014. "Pengantar: Membaca Beragam Wajah Islam Indonesia." Dalam *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, oleh Van Bruinessen, Martin, dkk. Bandung: Mizan.

Baso, Ahmad. 2006. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Islam antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Bruinessen, Martin van, dkk. 2014. *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*. Bandung: al-Mizan.

Burhani, Ahmad Najib. 2010. *Muhammadiyah Jawa*. Jakarta: al-Wasat Publishing.

____. 2012. "*Al-Tawassuṭ wa al-I'tidāl: the NU and Moderatism in Indonesian Islam.*" *Asian Journal of Social Science* Vol. 40.

Darusman, Lukmanul Hakim. 2008. "*Jihād in Two Faces of Sharī'ah: Sufism and Islamic Jurisprudence (Fiqh) and the Revival of Islamic Movemnets in the Malay World: Case Studies of Yusuf Maqassary and Dawud al Fatani.*" *Disertasi* Doktoral. Canberra: The Australian National University.

Djamil, Abdul. 1999. "KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak: Studi tentang Pemikiran dan Gerakan Islam Abad Sembilan Belas (1786-1876)." *Disertasi* Doktoral: Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.

El Fadl, Khaled Abou. 2006. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Jakarta: Serambi.

Fairclough, Norman. 2004. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. New York: Routledge.

Fathurahman, Oman. 1999. *Tanbīh al-Māsyī: Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Jakarta dan Bandung: Ecole française d'Extrême-Orient (EFEO) dan Mizan.

____. 2011. "Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa (Sebuah Telaah Sumber)." *Analisis* Volume XI No. 2.

_____. 2012. *Itḥāf al-Zakī: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*. Jakarta: Penerbit Mizan bekerjasama dengan Ecole française d'Extrême-Orient (EFEO), Yayasan Rumah Kitab dan Institut Studi Islam Fahmina.

Hamka. 1982. *Ayahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*. Jakarta: Penerbit "UMMINDA".

Hatina, Meir. 2010. '*Ulama,' Politics, and the Public Sphere: An Egyptian Perspective*. Utah: The University of Utah Press.

Hidayat, Ahmad Taufik. 2011. *Tradisi Intelektual Islam Minangkabau: Perkembangan Tradisi Intelektual Tradisional di Koto Tangah Awal Abad XX*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.

Islam, M. Adib. 2005. "*Syaikh Yusuf Makassar Sirru al-Asrar*: Suntingan Teks dan Analisis Isi." *Tesis* Magister. Depok: Fakultas Ilmu Budaya.

Jabali, Fuad. 2009. "Teks, Islam dan Sejarah: Setali Tiga Uang." *Jurnal Lektur Keagamaan* 7, No. 1: 1-20.

Kamali, Mohammad Hashim. 2015. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'ānic Principle of Wasaṭiyyah*. New York: Oxford Universtiy Press.

Lubis, Nabilah. 1996. *Syaikh Yusuf al-Taj al-Makasari: Menyingkap Intisari Segala Rahasia*. Jakarta dan Bandung: Ecole française d'Extrême-Orient (EFEO), Fakultas Sastra Universitas Indonesia dan Mizan.

Madjid, Nurcholish. 1999. *Islam: Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Keimanan, Kemanusiaan dan Komodernan*. Jakarta: Paramadina.

Majlis Pendidikan Tinggi, Penelitian dan Pengembangan Muhammadiyah. 2010. *1 Abad Muhammadiyah: Gagasan Pembaruan Sosial Keagamaan*. Jakarta: Kompas.

Manheim, Karl. 1954. *Ideology and Utopia: An Introduction to Sociology of Knowledge*. New York dan London: Routledge dan Kegan Paul LTD.

Misrawi, Zuhairi. 2010. *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keumatan, dan Kebangsaan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Mulkhan, Abdul Munir. 2010. "Toleransi dan Sikap Terbuka: Kekuatan Utama Muhammadiyah." *Epilog Muhammadiyah Jawa*, oleh Ahmad Najib Burhani. Jakarta: al-Wasat Publishing.

Ni'am, Syamsun. 2008. *The Wisdom of KH. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.

Pramono, Zahir Ahmad. 2013. "Beberapa Catatan terhadap Kitab-Kitab Karya Ulama Minangkabau pada Permulaan Abad XX."*Wacan Etnik* 4 (2): 111-122.

Qodir, Zuly. 2012. *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*. Yogyakarta: LKiS.

Rabasa, Angel, dkk. 2007. *Building Moderate Muslim Networks*. Pittsburgh: RAND Corporation.

Rabasa, Angel. 2005. *Moderate and Radical Islam*. Pittsburgh: RAND Corporation.

Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University Chicago Press.

____. 1994. *Major Themes of Qur'an*. Leiden: Bibliotheca Islamica.

Saletore. 1981. "Ulama". Dalam *Elite dalam Perspektif Sejarah*, diedit oleh Sartono Kartodirdjo. Jakarta: LP3ES dan Yayasan Obor.

Schrieke, B.J.O. 1973. *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*. Diterjemahkan oleh Soegarda Poerbakawatja. Jakarta: Bharatara.

Siddiq, Achmad. 1980. *Khitthah Nahdliyah*. Surabaya: Balai Buku.

Shihab, M. Quraish. 2009. *Tafsir al-Mishbah*. Vol. 1. Jakarta: Lentera Hati.

Sirry, Mun'im. 2013. *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

Tim Penyusun. 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.

Umam, Saiful. 2011. "*Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries: A Study of Pegon Islamic Texts*." *Disertasi* Doktoral: Hawai: University of Hawaii.

_____. 2013. "*God's Mercy is Not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat and His Pegon Islamic Texts*." *Studia Islamika*, Vol. 20, No.2.

Van der Voort, Nicolet Boekhoef, Kees Versteegh dan Joas Wagemakers (eds.). 2011. *Introduction to The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam*, diedit oleh Van der Voort, Nicolet Boekhoef, Kees Versteegh dan Joas Wagemakers (eds.). Leiden and Boston: Brill.

Wahyudi, Yudian. 2002. "*The Slogan "Back to the Qur'ān and Sunna": A Comparative Study of the Responses of Ḥasan Ḥanafī, Muḥammad 'Abīd al-Jābirī and Nurcholish Madjid*." *Disertasi* Doktoral. Montreal: The Institute of Islamic Studies, McGill University.

Zada, Khamami, dkk. 2003. *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*. Disunting oleh Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha. Jakarta: Diva Pustaka.

____. 2003. *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren*. Disunting oleh Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha. Jakarta: Diva Pustaka.

Internet

Syamsuddin, Sahiron. 2011. "Metode Penelitian Teks." rumahkitab.com. Diakses tanggal 18 Desember, 2014. http://www.rumahkitab.com/pelatihan/metodologi penelitian/62 meneliti teks.html.

KIAI HAJI AHMAD MARZUKI CIPINANG MUARA JAKARTA (1877-1934): Masalah Penilaian Kafir dalam Karya Tulisanya

Oleh

Agus Iswanto

Pendahuluan

Ada banyak ulama di lingkungan Jakarta atau dalam masyarakat Betawi tempo dulu, yang memiliki kontribusi dalam perkembangan Islam di wilayah tersebut. Beberapa studi telah mencatat nama-nama ulama tersebut. Misalnya, Aziz (2002: 49) telah menyebut dan mendeskripsikan secara singkat enam ulama penting dalam masyarakat Betawi, yakni KH. Muhammad Mansur Jembatan Lima, KH. Abdul Majid Pekojan, KH. Ahmad Khalid Gondangdia, KH Mahmud Ramli Menteng, KH. Ahmad Marzuki Jatinegara, dan KH. Abdul Mughni Kuningan. Kebanyakan ulama yang disebut oleh Aziz itu adalah yang hidup pada penghujung abad ke-19. Lalu, Fadli HS (2011) melanjutkan dengan mendaftar dan mendeskripsikan secara umum nama-nama ulama Betawi di abad ke-19 dan ke-20, yang kemudian dilanjutkan dengan studi Kiki dkk. (2011) dengan mendeskripsikan nama-nama ulama Betawi hingga abad ke-21. Namun, ketiga studi tersebut masih sebatas memberikan deskripsi umum yang fokus terhadap jaringan keulamaan di Betawi dan kontribusinya dalam perkembangan

Islam. Padahal, karya-karyanya juga penting diketahui lebih rinci untuk mengungkap pemikirannya.

Kecuali itu, satu tokoh yang mendapat perhatian dalam kaitannya dengan studi keulamaan pada masyarakat Betawi adalah Sayyid ‘Uthmān bin Yaḥyá (1822-1913/14). Tokoh ini telah dikaji oleh Azra (1995) dan telah menjadi satu bagian khusus yang singkat dalam kajian Burhanudin (2012, 180-185) dan Steenbrink (1984: 134-137). Tokoh ini juga dikaji oleh Noupal (2014) yang menyoroti pandangan-pandangan Sayyid ‘Uthmān terhadap tasawuf dan tarekat. Sebuah biografi Sayyid ‘Uthmān bin Yaḥyá juga telah ditulis oleh Kaptein (2014), yang menempatkannya dalam konteks Islam dan Kolonialisme di Hindia-Belanda. Ulama Betawi lainnya yang telah dikaji adalah, misalnya KH. Muhammad Syafi’i Hadzami (1931-2006) dikaji dalam sebuah tesis Taufik (2003) yang menyoroti pemikiran hukum Islam dalam karyanya *Tawḍīḥ al-Adillah*. Kiai Muhammad Syafi’i Hadzami dan pemikirannya juga telah dideskripsikan oleh Zada (2003) dalam sebuah ensiklopedi Intelektual Pesantren. Dengan demikian, ulama Betawi lainnya dengan setumpuk karya-karya tulisnya baik yang hidup di abad ke-19 maupun ke-20 masih menunggu untuk dikaji.

Adapun KH. Ahmad Marzuki bin Mirsad, ulama yang menjadi fokus tulisan ini, adalah satu di antara ulama yang memiliki karya tulis dan belum dikaji pemikirannya. Kiai Ahmad Marzuki, sebagaimana disebut oleh Aziz (2002: 49), adalah termasuk “enam pendekar” atau “*the six teachers*,” guru dari para ulama Betawi dari akhir abad ke-19 hingga awal dan pertengahan abad ke-20. (Selanjutnya dalam tulisan ini ditulis dengan Kiai atau Guru Marzuki saja—masyarakat Betawi biasa juga menyebut Kiai Marzuki dengan Guru Marzuki, yang membedakannya dengan sebutan ‘mu’allim’ dan ‘ustaz’ [Fadli HS. 2011: 68-201]). Jika mengacu pada daftar karya-karya yang diajukan oleh Fadli HS (2011), dari keenam ulama tersebut, bisa dikatakan Kiai Marzuki termasuk ulama yang relatif lebih banyak menuliskan pemikirannya dalam bentuk

kitab atau risalah dibanding dengan ulama lainnya. Memang, karya tulis KH. Muhammad Mansur lebih banyak dari Kiai Marzuki, namun jika dilihat dari daftar murid-murid yang menjadi ulama, maka murid-murid dari Kiai Marzuki adalah yang paling banyak menjadi ulama dibanding dengan KH. Muhamamd Mansur (Kiki dkk. 2011: 60).

Ada dua asumsi pokok yang menjadi dasar penelitian ini. Pertama, Kiai Marzuki ini merupakan seorang tokoh agama (ulama) yang telah menghasilkan karya-karya tulis, berupa kitab atau risalah, yang di dalamnya tentu terdapat pemikiran tertentu dalam usahanya memahami konsep-konsep keagamaan dalam Islam. Kedua, karena beberapa karyanya itu membahas soal-soal dalam ilmu kalam, yang di dalamnya juga membahasa persoalan kafir, maka sudah barang tentu kiai ini juga telah memasuki sebuah bidang pembahasan yang banyak menimbulkan perdebatan dalam Islam. Secara spesifik, tulisan ini mendiskusikan bagaimana pandangan Kiai Marzuki terhadap masalah penilaian kafir atau *takfīr* (pengkafiran)?

Pembahasan terhadap persoalan ini diarahkan untuk mengetahui konsep dan definisi kafir serta bagaimana penilaian kafir menurut Kiai Marzuki. Pembahasan ini penting artinya, karena istilah kafir dan siapa yang disebut kafir dalam sejarah Islam selalu menjadi salah satu isu paling krusial yang menimbulkan konflik (fitnah) di antara umat Muslim, bahkan hingga hari ini. Bahkan, dalam konteks kelompok-kelompok Islam Indonesia sekarang ini juga memunculkan saling klaim kafir (Nashir, 2013: 431). Untuk membahas dua persoalan tersebut, tulisan ini menggunakan dua kelompok sumber, yakni sumber-sumber yang ada kaitannya dengan riwayat hidup Kiai Marzuki dan sumber-sumber yang berupa karya-karya tulis Kiai Marzuki sendiri. Untuk sumber riwayat hidup Kiai Marzuki, saya banyak menyandarkan pada riwayat yang ditulis oleh keluarganya sendiri serta wawancara. Kelompok kedua, sumber-sumber yang merupakan karya Kiai Marzuki sendiri. Sumber-sumber tersebut dianalisis, setidaknya,

dengan pendekatan intertekstual. Sebelum menukik pada pokok pembahasan, tulisan juga membahas biografi Kiai Marzuki dan karya-karya yang dihasilkannya.

Menjadikan pemikiran Kiai Marzuki sebagai obyek penelitian, di samping untuk kepentingan ilmiah, juga akan dapat diambil manfaatnya bagi keperluan pembangunan agama di Indonesia. Di bidang ilmiah, pembahasan dalam tulisan ini sudah barang tentu dapat menyingkap khazanah intelektual Islam melalui karya-karya ulama Indonesia yang pernah muncul pada akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20, terutama dalam lingkup Jakarta. Sedangkan signifikansinya bagi usaha pembangunan agama dapat dilihat sebagai berikut: meskipun disadari bahwa keadaan zaman sekarang dalam banyak hal berlainan dengan keadaan zaman lampau, namun dalam persoalan-persoalan keagamaan yang mendasar sifatnya, seperti persoalan teologi/tauhid dan persoalan kafir tentu masih tetap ada relevansinya untuk dibicarakan pada masa sekarang. Oleh karena itu, penelitian terhadap pemikiran tokoh-tokoh masa lalu serta bagaimana mereka menanggapi persoalan-persoalan keagamaan yang mendasar tetap merupakan pekerjaan yang penting dan perlu untuk dilakukan, apalagi jika mencermati isu-isu keagamaan yang muncul sekarang, seperti klaim pengkafiran yang juga sudah dihadapi tokoh-tokoh masa dahulu.

Biografi Singkat dan Jaringan Intelektual Kiai Marzuki

Bagian ini pada dasarnya sudah disampaikan dalam berbagai literatur mengenai ulama Betawi yang menyinggung Kiai Marzuki, seperti Aziz (2002), Fadli HS (2011) dan Kiki dkk. (2011), bahkan lebih banyak pengulangan semata. Namun, hal ini tetap penting disampaikan sambil menambahkan beberapa hal baru yang tidak diungkap dalam ketiga kajian di atas.

Nama lengkapnya, sebagaimana tertulis dalam karya-karyanya, adalah Aḥmad al-Marzūqī bin Mirṣād (untuk

selanjutnya saya menggunakan ejaan biasa yakni: Ahmad Marzuki bin Mirsad). Adapun namanya yang lebih lengkap tersebut dalam riwayat hidup yang ditulis oleh anaknya Muhammad Baqir Marzuki, yakni Aḥmad al-Marzūqī bin al-Mirṣād bin Ḥasnūm bin Khaṭīb Sa'ad bin 'Abd al-raḥmān bin al-Ṣulṭān al-Mulaqab bi Laqsāna Malāyang, yang merupakan salah seorang sultan Melayu di Negeri Pattani Thailand Selatan. Jadi dari sisi ayah, Kiai Marzuki masih mempunyai darah keturunan bangsawan Melayu Pattani. Adapun ibunya bernama al-Ḥājah Fāṭimah bint al-marḥūm al-ḥāj Shihāb al-dīn bin Maghrabi al-Mādūrī, yang berasal dari pulau Madura, keturunan Maulana Ishaq Gresik Jawa Timur. Adapun kakek dari ibunya, yakni Shihāb al-dīn adalah seorang khatib di Masjid Jami' al-Anwar Rawa Bangke (Rawa Bunga) Jatinegara, Jakarta Timur. Dalam karya-karyanya, Kiai Marzuki biasa menambahkan dengan kata 'Muara', sehingga menjadi Ahmad Marzuki Muara, yang maksudnya adalah Cipinang Muara Jakarta.

Kiai Marzuki dilahirkan pada malam Ahad (Minggu) di kediaman ayahnya, Rawa Bunga Jatinegara pada 16 Ramadhan 1293 H (5 Oktober 1877 M). Sejak umur 9 tahun, Kiai Marzuki ditinggal wafat sang ayah, yang kemudian hanya diasuh oleh ibunya dalam suatu kehidupan yang sederhana. Setelah berumur 12 tahun, ibunya mengirimkan Marzuki kecil untuk belajar Al-Qur'an dan dasar-dasar ilmu agama pada seorang ustaz yang bernama Anwar. Baru pada umur 16 tahun, Kiai Marzuki diserahkan kepada ulama keturunan Arab, yang bernama Sayyid 'Uthmān bin Muḥammad Bānaḥsan (bukan Sayyid 'Uthmān bin Yaḥyá meskipun sama-sama seorang keturunan Arab). Saya belum mendapatkan keterangan siapa sebenarnya Sayyid 'Uthmān Bānaḥsan ini. Yang jelas memang pada akhir tahun-tahun abad ke-18, orang-orang Arab Hadramaut datang ke Batavia secara massal, yang kebanyakan tinggal di Pekojan (tempat di mana Sayyid 'Uthmān bin Yaḥyá tinggal), Tanah Abang serta Krukut (Berg, 2010: 100-103), dan masyarakat Betawi juga menghormati ulama dari golongan

sayyid atau habib (Fadli HS 2011: 71). Agak aneh memang, meskipun Kiai Marzuki hidup hampir semasa dengan Sayyid ‘Uthmān bin Yaḥyá, namun saya tidak menemukan hubungan di antara keduanya secara langsung. Jika pun ada, itu hanya mungkin secara tidak langsung sebagaimana tampak dalam salah satu karyanya mengenai polemik penentuan awal Ramadan dan Idul Fitri yang akan dideskripsikan di bawah nanti.

Atas permintaan Sayyid ‘Uthmān Bānaḥsan, Kiai Marzuki, melalui persetujuan ibunya, pergi ke Makkah untuk beribadah haji dan menuntut ilmu agama layaknya ulama Jawi (Nusantara-Indonesia) pada masa itu. Dia berangkat menuju Makkah pada tahun 1325 H (1907/8M). Marzuki muda pulang kembali Jakarta pada 1332 H (1913/14 M), dan diminta oleh gurunya Sayyid ‘Uthmān Bānaḥsan untuk menggantikannya mengajar ilmu agama di masjid Masjid Jami‘ al-Anwar Rawa Bangke (Rawa Bunga) Jatinegara, Jakarta Timur hingga gurunya wafat. Kemudian, dalam catatan riwayat yang ditulis oleh Muhammad Baqir Marzuki, Kiai Marzuki pindah ke Kampung Muara atau yang lebih dikenal dengan Cipinang Muara, sebuah wilayah di bagian Timur Jatinegara. Hal ini terjadi pada tahun 1340 H (1921/22 M). Hal ini disebabkan keadaan di Rawa Bunga sudah tidak memungkinkan lagi untuk tempat belajar dan mengajar agama karena lingkungannya sudah rusak. Tidak jelas benar apa yang dimaksud dengan “lingkungan yang sudah rusak” ini? Namun yang jelas pada tahun itu, Kiai Marzuki memutuskan untuk pindah.

Di Kampung Muara inilah, yang sekarang menjadi wilayah Cipinang Muara Jatinegara, Kiai Marzuki mengajar dan menulis kitab. Banyak murid dari berbagai wilayah di sekitar Jakarta (Batavia) berdatangan untuk belajar kepadanya. Begitu juga banyak penduduk setempat yang memeluk agama Islam karena dakwahnya. Banyak pula murid-muridnya yang menjadi ulama terkenal. Dalam banyak karyanya ia selalu menuliskan bahwa ia berasal dari Kampung Muara.

Hingga saat ini, masjid yang awalnya dibangun olehnya masih berdiri. Kiai Marzuki wafat pada 25 Rajab 1352 H (Senin 13 November 1934 M), dan dimakamkan dekat dengan komplek Masjid Al-Marzuqiyah di kawasan Cipinang Muara sekarang. Ia meninggalkan tiga orang istri dan sembilan orang putra dan sembilan orang putri. Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (NU) memberikan penghargaan kepadanya karena telah ikut mendirikan NU di Batavia/Jakarta pada tahun 1928 dan ia juga menjadi Rais Syuriahnya hingga wafat. Salah seorang cucunya, KH. Umairah Baqir (anak dari KH Muhammad Baqir) menikah dengan adik kandung seorang tokoh NU terkenal, KH. Idham Chalid.[1]

Selama tujuh tahun belajar di Makkah, ia berguru kepada beberapa ulama terkenal. Di antara ulama yang didaftar oleh Muhammad Baqir Marzuki sebagai guru-guru Kiai Marzuki adalah sebagai berikut: Shaykh ‘Uthman al-Sarawāqī, Shaykh Muḥammad ‘Alī al-Māliki (w.1367 H/1947/48 M), Shaykh Muḥammad Amīn (w. 1329 H/1911 M), Sayyid Aḥmad Riḍwān, Shaykh Ḥasbullāh al-Miṣrī, Shaykh Maḥfūẓ Tremasi (w. 1338 H/1919/20 M), Shaykh Ṣāliḥ Bāfaḍal, Shaykh ‘Abd al-Karīm, Shaykh Muḥammad Sa‘īd al-Yamānī (w. 1352 H/1933/34 M), Shaykh ‘Umar bin Abu Bakr Bājunayd (w. 1354 H/1935/36 M), Shaykh Mukhtār bin ‘Aṭārid (w. 1349 H/1930/31 M), Shaykh Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawi (w. 1337 H/1918/19 M), Shaykh al-Sayyid Muḥammad Yāsīn al-Bayūmī, Shaykh Marzūqī al-Bantanī, Shaykh ‘Umar Sumbawa, Shaykh Muḥammad ‘Umar Shaṭā (w. 1331 H/1912/13 M), Shaykh Aḥmad Zayni Daḥlān (w. 1304 H/1886 M).

Jika diperhatikan, beberapa nama gurunya berasal dari komunitas Jawi yang terkenal telah memunculkan ulama mumpuni di Tanah Jawi, seperti Shaykh Maḥfūẓ Tremas, Shaykh Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawi, Shaykh ‘Umar Sumbawa dan Shaykh ‘Uthman al-Sarawāqi. Selain itu, beberapa nama-nama

[1]Wawancara dengan Muhammad Baqir (cicit Kiai Marzuki) pada 21 Mei 2015 malam hari di Kantor Urusan Agama (KUA) Jatinegara Jakarta Timur.

itu juga telah dikenal menjadi guru bagi para ulama terkenal di Indonesia, seperti Shaykh Maḥfūẓ Tremasi, Shaykh Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawi dan Shaykh Aḥmad Zayni Daḥlān. Shaykh Maḥfūẓ di lahirkan di Tremas, Pacitan, Jawa Timur pada 1868 M. Pesantren keluarganya di Tremas dikenal luas hingga saat ini. Ia pernah berguru pada Kiai Saleh Darat Semarang (1820-1903) Jawa Tengah dan Shaykh Nawawi Banten yang terkenal sebagai penulis produktif kitab-kitab keilmuan Islam. Dia mulai menetap di Makkah sejak tahun 1880-an. Ia belajar di Madinah, Makkah, dan Mesir. Sebagian besar kegiatan mengajarnya di Makkah, di mana sebagian besar muridnya datang dari Asia Tenggara dan Asia Selatan, khususnya dari Indonesia dan India. Maḥfūẓ Tremasi dikenal sebagai ulama yang ahli hadis dan dijuluki sebagai *the last link al-Bukhārī* pada abad 19. Ia juga dapat disebut dengan "arsitek pesantren" karena jaringannya dengan ulama pesantren sedemikian signifikan, sehingga membawanya pada posisi tertinggi dalam tradisi pesantren bersama dengan Shaykh Nawawi Banten (Mas'ud, 2006: 163-181). Salah seorang murid Shaykh Maḥfūẓ Tremas yang terkenal adalah KH. Hasyim Asya'ari (1871-1947), salah seorang pendiri NU dan juga ahli hadis, dan KH. Ahmad Dahlan (1886-1923), pendiri Muhammadiyah pada 1912 (Burhani, 2010: 56). Adapun murid lain Shaykh Maḥfūẓ Tremas yang menjadi ulama Betawi adalah KH. Abdul Mughni atau Guru Mughni (1860-1935).

Adapun Shaykh Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawi (1860-1915), ayahnya adalah seorang Jaksa Kepala di Padang, dan ibunya anak dari Tuanku Nan Ranceh, ulama terkemuka dari golongan Paderi, maka sesungguhnya dia berasal dari keturunan ulama dan adat (Steenbrink, 1984: 139; Noer, 1996: 38). Pada usia yang masih muda, kira-kira 11 atau 21 tahun ia dibawa ayahnya ke Makkah dan menetap di sana. Aḥmad Khaṭīb menghabiskan seumur hidupnya untuk menuntut ilmu dan mengajarkannya di Makkah. Hubungannya dengan umat Muslim Hindia-Belanda waktu itu, terutama dengan alam

Minangkabau berlangsung melalui murid-murid Jawinya dan kitab-kitabnya. Dia muncul sebagai ulama Jawi paling terkemuka awal abad ke-20, yang mencapai kedudukan sebagaimana pernah dicapai oleh Nawawi Banten (Burhanudin, 2012: 242-243). Ia pernah menjadi Mufti Mazhab Syafi'i di Masjidil Haram (Azra, 2000: 154). Deliar Noer (1996: 38-40) mencatat bahwa Aḥmad Khaṭīb adalah seorang pelopor dari golongan pembaruan di daerah Minangkabau. Ia banyak menganjurkan murid-muridnya untuk membaca tulisan-tulisan Muhammad Abduh dalam majalah *al-Urwat al-Wuthqa* dan *Tafsir al-Manar*. Aḥmad Khaṭīb juga terkenal sangat menentang tarekat Naqsyabandiyah yang banyak dipraktikkan pada masa itu dan aturan-aturan adat tentang waris. Murid-muridnya yang terkenal adalah KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asya'ari. Ulama Betawi yang pernah berguru kepadanya selain Kiai Marzuki adalah KH. Abdul Mughni.

Guru lainnya dari Kiai Marzuki, yang juga menjadi guru utama dari para murid Jawi di Makkah adalah Shaykh Aḥmad Zayni Daḥlān (w. 1304 H/1886 M). Ia adalah mufti paling penting dan disegani di Makkah sejak tahun 1870 hingga meninggalnya. Ia menganut mazhab Syafi'i sebagiamana dianut mayoritas Muslim Jawi. Di kalangan komunitas Jawi, Aḥmad Zayni Daḥlān sangat populer. Fatwa-fatwanya diikuti sebagai pedoman berbagai aktivitas mereka. Kumpulan fatwa-fatwanya yang tertuang dalam sebuah kitab *Muhimmat al-Nafā'is fī Bayān As'ilat al-Ḥadīth* diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dan memang ditujukan oleh masyarakat Jawi (Kaptein 1995). Ulama Betawi yang juga berguru kepadanya, yakni diantaranya Sayyid 'Uthmān bin Yaḥyá dan Ḥabīb 'Alī bin 'Abdurraḥmān al-Ḥabsyi Kwitang (1869-1968) (Fadli HS, 2011: 99). Tampak bahwa guru-guru Kiai Marzuki kebanyakan adalah berpaham *ahl al-sunnah wa al-jama'āh* dengan mazhab fiqih Syafi'iyah. Hal ini sebagaimana yang banyak berkembang di Indonesia hingga saat ini. Melalui hubungan-hubungan

intelektual tersebut, transmisi ajaran atau paham kegamaan sampai kepada masyarakat Jawi.

Kiai Marzuki juga mempelajari tasawuf dan memperoleh ijazah untuk menyebarkan tarekat 'Alawiyyah dari Shaykh Muḥammad 'Umar Shaṭā, yang memperoleh silsilah tarekatnya dari Shaykh Aḥmad Zayni Daḥlān. Ia juga mendapatkan ijazah tarekat Khalwatiyah dari Shaykh 'Uthmān bin Ḥasan al-Dimyāṭi. Tarekat 'Alawiyyah ini merupakan tarekat sufi tertua di Indonesia. Tarekat ini cukup populer di Hadramaut yang merupakan daerah asal para pendakwah yang membawanya ke Asia Tenggara. Di Indonesia, tarekat ini tidak mengenakan pakaian khusus, tidak pula menetapkan shaykh tertentu. Praktik yang dilakukan hanya berupa bacaan *rawātib* (bacaan rutin sehabis salat wajib 5 waktu) yang diwarisi secara turun temurun sejak Rasul Saw. dan sahabatnya. Para pemukanya juga tidak menetapkan syarat-syarat atau kaidah tertentu selain mendorong untuk selalu membaca rawātib dan wirid-wirid. Seorang ulama terkenal abad 17, Nūr al-Dīn al-Ranīrī mengaku mengikuti tarekat ini (Shihab, 2001: 192).

Kiai Marzuki memliki banyak murid yang juga menjadi ulama terkenal, terutama yang berada di lingkungan masyarakat Betawi (yang sekarang masuk dalam wilayah Jakarta dan Bekasi). Sebagiamana dalam keterangan yang dibuat oleh KH. Muhammad Baqir Marzuki, setidaknya ada 70 murid yang pernah belajar kepada Kiai Marzuki, yang kemudian menjadi ulama. Beberapa nama ulama yang cukup dikenal oleh masyarakat Betawi di Jakarta maupun di Bekasi adalah KH. Noer Ali Ujung Harapan Bekasi (1913-1992), KH. Muhammad Tambih Kranji Bekasi (1907-1977), KH. Abdullah Syafi'i Bali Matraman Jakarta Selatan (1910-1985), KH. Thohir Rohili Bukit Duri Jakarta (1920-1999) dan KH. Hasbiyallah Klender (1913-1982) serta ulama lainnya. Tidak heran bila ia dijuluki sebagai "guru ulama Betawi" (Kiki dkk., 2011: 91). Murid-murid tersebut melanjutkan ajaran sang guru sebagai "penjaga" paham *ahl al-sunnah wa al-jama'āh*.

Karya-Karya Kiai Marzuki

Selama hidupnya Kiai Marzuki menghasilkan beberapa karya tulis dalam berbagai bidang ilmu agama Islam, yang saat ini masih disimpan oleh keturunannya. Karya-karya tulis ini berjumlah 8 (delapan) yang saya dapatkan dari cicit Kiai Marzuki, Bisir dan Muhammad Baqir.[2] Karya-karya ini pula yang disebutkan dalam keterangan riwayat hidup Kiai Marzuki yang ditulis oleh Muhammad Baqir Marzuki, dan banyak dikutip dalam sejumlah kajian seperti Fadli HS (2011) dan Aziz (2002) meskipun tanpa deskripsi yang lengkap. Berikut saya deskripsikan karya-karya tersebut:

1. *Sirāj al-Mubtadī fī Uṣūl al-Dīn al-Muḥammadī*. Berisi ilmu kalam/teologi/ilmu tauhid. Selesai ditulis pada akhir bulan Safar 1339 H (Oktober/November 1920 M). Kitab ini sudah dicetak dalam 34 halaman. Kitab ini ditulis ketika Kiai Marzuki masih di Rawa Bunga (Rawa Bangke) Jatinegara. Tidak ada keterangan dicetak oleh siapa. Teks ditulis sebagian besar dalam bahasa Melayu huruf Jawi dan bahasa Arab dengan terjemahan antar baris dalam bahasa Melayu huruf Jawi. (Kitab ini dijelaskan lebih rinci di bawah).
2. *Zahr al-Basātīn fī Bayān al-Dalā'il wa al-Burhān*. Berisi ilmu kalam/teologi/ilmu tauhid. Selesai ditulis oleh Kiai Marzuki pada 13 Ramadan 1348 (Rabu 12 Februari 1930 M) di Muara. Kitab ini disalin oleh Muḥammad Ṣadri bin 'Uthmān dengan tanpa keterangan kapan dan di mana selesai disalin. Terdiri dari 28 halaman tercetak, dengan cetakan Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm Nomor 3 Pekojan Betawi. Tidak ada keterangan kapan dicetak. Teks ditulis sebagian besar dalam bahasa Melayu huruf Jawi dan sebagian kecil, terutama di bagian awal, ditulis menggunakan bahasa Arab. (Kitab ini dijelaskan lebih rinci di bawah).

[2]Wawancara dengan Pak Bisir pada 22 Mei 2015 di Kantor Urusan Agama (KUA) Jatinegara Jakarta Timur.

3. *Tamrīn al-Adhān al-'Ajamiyah fī Ma'rifat Ṭarf Alfāẓ al-'Arabiyah*. Berisi ilmu saraf. Selesai ditulis pada 25 Ramadan 1348 H (Senin 24 Februari 1930M) di Muara. Kitab ini sudah tercetak sebanyak 15 halaman. Tidak ada keterangan dicetak oleh siapa dan kapan dicetak. Teks ditulis sebagian besar dengan bahasa Melayu huruf Jawi dan sebagian kecil dengan bahasa Arab, terutama untuk contoh-contoh *taṣrīf* (derivasi kata) dalam bahasa Arab.
4. *Al-Risālah bi al-Lughah al-Batāwī*. Berisi ilmu saraf. Tidak ada keterangan kapan selesai ditulis oleh Kiai Marzuki, tapi jelas tertulis di Muara. Kitab ini disalin oleh Muḥammad Ṣadri bin 'Uthmān pada 21 September 1930. Kitab sudah dicetak sebanyak 46 halaman. Dicetak oleh Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm Nomor 3 Pekojan Betawi. Tidak ada keterangan kapan dicetak. Teks ditulis dengan bahasa Arab dan terdapat terjemahan antar baris yang menggunakan bahasa Melayu berhuruf Jawi. Teks berisi penjelasan ilmu saraf secara teoritis.
5. *Miftāḥ al-Fawz al-Abadī fī 'Ilm al-Fiqh al-Muḥammadī*. Berisi ilmu fiqih. Selesai ditulis oleh Kiai Marzuki di Muara pada 25 Jumadil Akhīr 1350 H (7 November 1931 M). Kitab sudah dicetak sebanyak 96 halaman dengan cetakan Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm Nomor 3 Pekojan Betawi. Tidak ada keterangan kapan dicetak. Teks ditulis sebagian besar dengan bahasa Melayu berhuruf Jawi dan sebagian kecil, terutama di bagian awal menggunakan bahasa Arab dengan terjemahan antar baris dengan bahasa Melayu berhuruf Jawi. Pembahasan dimulai dengan pengertian ilmu fiqih, hukum mempelajarinya, penjelasan tentang imam-imam mujtahid yang empat dalam hukum fiqih dan kebolehannya mengikuti salah satu mazhabnya, keutamaan mempelajari ilmu fiqih.

Kiai Marzuki juga mengatakan bahwa hukum-hukum fiqih yang disampaikannya mengikuti mazhab Imam Syafi'i. Seperti dalam kitab-kitab fiqih bermazhab Syafi'i lainnya, dan juga kitab-kitab yang sudah banyak dipelajari di Indonesia, pembahasan dimulai dari hukum bersuci, salat, zakat, sadaqah, kafarat, fidyah, puasa, haji dan umrah, hukum-hukum murtad, dan hukum penyembelihan hewan. Penting dicatat, di dalam kitab ini, Kiai Marzuki tidak menyampaikan pembahasan hukum muamalah, seperti hukum jual beli dan pernikahan serta hukum peperangan sebagaimana disampaikan dalam kitab-kitab fiqih besar yang lainnya. Tampaknya memang dalam kitab ini, Kiai Marzuki lebih menekankan hukum-hukum ibadah.

6. *Sabīl al-Taqlīd fī 'Ilm Tawḥīd*. Berisi ilmu kalam/teologi/ tauhid. Tidak ada keterangan kapan selesai ditulis, tapi jelas tertulis di Muara. Kitab ini sebanyak 11 halaman yang sudah tercetak dengan cetakan Maktabah al-Ṭāhiriyah milik Haji Muḥammad Ṭāhir Jalan Pintu Pasar Timur 7 Jatinegara. Tidak ada keterangan kapan selesai dicetak. Teks ditulis sebagian besar dengan bahasa Melayu berhuruf Jawi. (Kitab ini dijelaskan lebih rinci di bawah).
7. *Faḍl al-Raḥmān fī Radd man Radd al-Marhūm al-Sayyid 'Uthmān*. Berisi perdebatan mengenai penentuan awal bulan Ramadan dan Idul Fitri. Risalah ini selesai ditulis pada 26 Sya'ban 1351 H (25 Desember 1932 M). Risalah ini sudah dicetak sebanyak 7 halaman yang disertai oleh sebuah komentar penghulu agama Mester Cornelis (Jatinegara). Risalah ini dicetak oleh Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm Nomor 3 Pekojan Betawi. Tidak ada keterangan kapan dicetak. Teks ditulis dengan menggunakan bahasa Melayu berhuruf Jawi. Risalah ini, sebagaimana tampak dalam judulnya,

adalah sebuah pembelaan terhadap pendapat Sayyid 'Uthmān mengenai penetapan awal bulan Ramadan dan Idul Fitri, yang dikuti oleh seorang penghulu pada masa Kiai Marzuki masih hidup namun ditentang oleh Haji Mansur Kampung Sawah. Besar kemungkinan yang dimaksud adalah KH. Muhammad Mansur (Guru Mansur). Yang dimaksud dengan Sayyid 'Uthmān di sini adalah Sayyid 'Uthmān bin Yaḥyá seorang mufti Betawi dalam pemerintahan Hindia-Belanda kala itu, sebagaimana tertulis dalam bagian awal risalah ini. Disebutkan dalam risalah ini:

"Maka telah berlaku di Betawi oleh bahwasannya menetapkan oleh *qaḍī* akan awal *Ramaḍān* atau *'īd* itu dengan kelihatan bulan yang *imkān ru'yat*-nya atau dengan *istikmāl* tiga puluh hari. Dan terkadang ditetapkan dari jauh2 hari jika bulan di malam tiga puluh itu mustahil *ru'yat* karena kurang dari tujuh derajat demikianlah berlaku ia di dalam masa yang amat lama hingga dekat kepada seratus tahun dan yang demikian itu menurut dan mengikuti fatwa al-marḥūm Ḥabīb 'Uthmān bin Yaḥyá raḥimahullāh wa nafa'nā bihi āmīn. Kemudian sekarang di masa ini, ada seorang bernama Haji Muhammad Mansur Kampung Sawa Betawi membuat satu perkumpulan komite, maksudnya hendak menyalahkan fatwa al-marḥūm, dan berkata ia harus dilihat bulan yang kurang dari tujuh derajat dan harus menerima saksi yang mengaku melihat bulan di malam kurang dari tujuh derajat dengan tiada syarat 'adālah dan *murū'ah*..."

Tampak bahwa Kiai Marzuki setuju dengan pendapat Sayyid 'Uthmān, yang menetapkan awal bulan Ramadan dan Idul Fitri dengan dua kemungkinan, yakni dengan melihat bulan secara langsung dan juga bisa melalui penetapan secara perhitungan, jika memang bulan tidak mungkin untuk dilihat.

8. *Tuḥfat al-Raḥmān fī Bayān Akhlāq Akhīr al-Zamān*. Berisi uraian akhlak. Kitab ini selesai ditulis oleh Kiai Marzuki pada bulan Syawal 1351 H (Januari/Februari 1933 M) di Muara. Kitab ini sudah dicetak sebanyak 48 halaman yang dicetak oleh Toko Kitab Hārūn

bin 'Alī Ibrāhīm Nomor 3 Pekojan Betawi. Tidak ada keterangan kapan dicetak. Kitab ini berisi dua puluh enam pasal ditambah penutup yang berisi uraian sifat-sifat kemuliaan dan sifat kehinaan. Berturut-turut, pasal-pasal dalam kitab ini membahas: adab, *husn al-khulq*, yakni baik perangai, malu, jujur/benar, tiada segera marah, memaafkan dosa saudara, rifq, menyukupi janji, *ḥusn al-mu'āsharah*, musyawarah, memelihara lidah, bersenda gurau, *murū'ah*, sifat *'ilm*, sombong, adil, rajin, menyembunyikan rahasia kemuliaan dan kehinaan, sabar, hasad, *tarbiyah*, mengajarkan anak laki-laki dan perempuan, adab bercampur dengan manusia, rahmat dan syafaat, adab kepada ibu dan bapak, adab kepada sekalian saudara Muslim, dan terakhir penutup.

Jika memperhatikan kategori teks-teks yang biasa dikenal dalam bidang ilmu keislaman, dapat dimungkinkan karya-karya Kiai Marzuki semuanya dapat dikategorikan sebagai *matn* (teks utama). Bisa juga karya-karyanya adalah *khulaṣah* (ringkasan) atas kitab tertentu. Buktinya ia tidak memberikan penjelasan jenis teks apa yang ditulisnya, apakah berupa penjelasan (*sharḥ*) atau catatan pinggir (*ḥāshiyah*) dari sebuah kitab tertentu. Hal ini semuanya tampak dalam judul-judul karyanya. Namun, dalam kitab tertentu, ia jelas-jelas menyebutkan sumber rujukan kitab. Misalnya dalam kitab *Sirāj al-Mubtadī fī Uṣūl al-Dīn al-Muḥammadī*, Kiai Marzuki jelas menyebut bahwa kitab *Kifayāt al-'Awām* adalah sumber rujukan mengambil dalil. Ia menyebutkan: "Dan dalil-dalil yang hamba sebut di ini risalah itulah dalil *jamali* sebagaimana diṣariḥkan di dalam kitab *Kifāyat al'Awām* adanya." Ada juga rujukan lain dalam karya-karyanya di bidang ilmu kalam sebagaimana diungkapkan di bagian selanjutnya.

Dapat dimungkinkan memang Kiai Marzuki terinspirasi dan mengacu pada kitab-kitab lainnya saat menulis kitab-kitabnya, tetapi tampaknya dalam kedelapan kitabnya ini

tidak ditemukan keterangan rinci dari kitab mana ia mengacu, kecuali pada kitab yang telah disebutkan di atas. Selain itu juga terdapat beberapa kemiripan susunan penjelasan dalam kitabnya dengan kitab-kitab lain yang cukup populer, misalnya susunan kitab *Miftāḥ al-Fawz al-Abadī fī 'Ilm al-Fiqh al-Muḥammadī* sama dengan kitab *Fatḥ al-Qarīb* atau *Safīnat al-Najāh* meskipun tidak lengkap secara keseluruhan. Misalnya, Kiai Marzuki memberikan definisi puasa yang hampir sama dari sisi bahasanya dengan *'ibarah* (ungkapan) yang terdapat dalam *Fatḥ al-Qarīb*. Seperti diungkapkan olehnya: "Bermula makna puasa pada syara', yaitu *imsak 'an al-mufṭir 'alá wajh makhṣūṣ*." Ini mirip dengan ungkapan dalam teks kitab *Fatḥ al-Qarīb*, yakni: "*imsāk 'an mufṭir biniyat makhṣūṣ*." Tampak bahwa keberlanjutan tradisi kitab dalam ilmu-ilmu keislaman yang sudah banyak dikenal di kalangan masyarakat Muslim, terutama masyarakat pesantren tetap dipegangi oleh Kiai Marzuki. Jelas kitab *Kifayāt al-'Awām* dan *Fatḥ al-Qarīb* adalah dua kitab yang cukup populer di kalangan pesantren (Bruinessen, 1995: 154-155).

Penting juga dikemukakan di sini mengenai penggunaan bahasa dalam karya-karya Kiai Marzuki. Sebagaimana terungkap di atas, sebagian besar karya-karya Kiai Marzuki ditulis dengan bahasa Melayu dengan huruf Jawi. Sedikit sekali yang menggunakan bahasa Arab. Jika pun ada itu biasanya diletakkan sebagai pengantar saja. Tampaknya ini bukan tanpa tujuan. Jelas ini merupakan sebuah tanda bahwa ia ingin menyampaikan pesan-pesan Islam dalam masyarakat Muslim awam di lingkungannya, yakni masyarakat Betawi. Bahkan, dalam kitab *Tuḥfat al-Raḥmān fī Bayān Akhlāq Akhīr al-Zamān*, Kiai Marzuki jelas menuliskan: "...buat menyatakan barang yang kepatutan bagi anak bangsa kita Betawi laki2 dan perempuan." Penggunaan bahasa Melayu dengan huruf Jawi (huruf Arab yang diadopsi untuk menuliskan bahasa Melayu) sudah jamak dilakukan oleh ulama Indonesia atau Nusantara (Jawi), yang dapat dimungkinkan sejak abad ke-

17 sebagaimana telah tampak dalam karya-karya Nūr al-Dīn al-Ranīrī dan 'Abd al-Raūf Sinkel. Menurut beberapa sarjana yang menganalisis sistem tulisan dunia sebagaimana dikutip oleh Umam (2011: 86), adopsi bahasa dalam tulisan tertentu setidaknya dilatari oleh tiga alasan; fungsional, keagamaan dan politis. Dalam konteks karya-karya Kiai Marzuki, mungkin disebabkan oleh alasan pertama dan kedua, yakni agar pesan-pesan keagamaan yang disampaikan tetap dapat dipahami di satu sisi, dan agar "kesakralan" tulisan Arab sebagai tulisan Al-Qur'an tetap terjaga di sisi yang lain. Sebuah upaya jalan tengah yang jamak dilakukan ulama Nusantara.

Sirāj al-Mubtadī dan *Zahr al-Basātīn*: Dua Kitab yang Membahas Penilaian Kafir

Sebagaimana telah sedikit digambarkan di atas, ada tiga karya Kiai Marzuki yang tergolong ke dalam bidang ilmu kalam, yakni *Sirāj al-Mubtadī fī Uṣūl al-Dīn al-Muḥammadi* (Pelita awal yang menerangkan pokok-pokok agama yang dibawa Muhammad), *Zahr al-Basātīn fī Bayān al-Dalā'il wa al-Burhān* (Bunga taman-taman yang menjelaskan dalil-dalil dan bukti-bukti), dan *Sabīl al-Taqlīd fī 'Ilm Tawḥīd* (Jalan taklid dalam ilmu tauhid). Dari ketiga kitab yang membahas bidang ilmu kalam/teologi, dua karya pertama membahas persoalan kafir. Sebelum dibahas substansi pemikirannya tentang persoalan kafir, ada baiknya dijabarkan terlebih dahulu isi masing-masing dari ketiga karya tersebut, karena biasanya persoalan kafir juga banyak dibahas dalam bidang ilmu kalam ini.

Pertama, *Sirāj al-Mubtadī fī Uṣūl al-Dīn al-Muḥammadi* (selanjutnya *Sirāj al-Mubtadī*). Kitab ini berisi penjelasan mengenai limapuluh *'aqā'id* (keyakinan-keyakinan) yang terkandung di dalam kalimat *lā ilāha illā Allāh*, dan tiga belas *'aqā'id* yang terkandung di dalam kalimat Muḥammad rasūl Allāh. Namun, dalam bagian mukadimah, diuraikan enam masalah yang penting diperhatikan. *Pertama*, wajib

bagi Muslim yang mukalaf untuk meyakini *'aqā'id* yang lima puluh. *Kedua*, wajib bagi tiap-tiap yang berkuasa dan mampu, karena berilmu, untuk mengajarkan *'aqā'id* ini dengan dalil akal bagi orang yang tidak meyakininya secara nalar, juga wajib bagi mereka yang berilmu untuk mengajarkan hukum-hukum syar'i. Dalam masalah ini, Kiai Marzuki mengutip kitab *Tafsir al-Jalālayn* dalam ayat *Inna alladhīna yaktumūna mā anzalnā al-āyat*. *Ketiga*, ilmu *uṣūl al-dīn* itu wajib didahulukan atas ilmu yang lain, karena ia semulia-mulianya ilmu. Dalam hal ini, Kiai Marzuki mengutip *Ḥāshiyah Kifāyat al-'Awām*. *Keempat*, kelompok yang mengharamkan untuk memikirkan/ *naẓar* (menggunakan argumen akal) dalam ilmu kalam adalah sangat lemah. Dalam hal ini Kiai Marzuki mengutip *Ḥāshiayh Kifāyat al-'awām*. *Kelima*, murid-murid yang diajarkan ilmu kalam hendaknya jangan diajarkan dalil-dalilnya *tafṣili* (rinci) dahulu sebelum mengahapalkan makna-makna *'aqā'id* itu sendiri dengan dalil-dalil *ijmālī* (umum). Dalam hal ini Kiai Marzuki mengutip *Sharḥ Umm al-Barāhīn*. *Keenam*, wajib belajar ilmu tauhid kepada orang yang betul-betul mengerti ilmu tauhid. Dalam hal ini Kiai Marzuki mengutip *Sharḥ Umm al-Barāhīn*. Selanjutnya, kitab ini menjelaskan mengenai lima puluh 'aqā'id (keyakinan-keyakinan) yang terkandung di dalam kalimat *lā ilāha illā Allāh*, dan tigabelas *'aqā'id* yang terkandung di dalam kalimat Muḥammad rasūl Allāh.

Kifāyat al-'Awām, bersama-sama dengan *sharḥ*-nya dan *ḥāshiyah*-nya, sebagaimana disebut di atas banyak dirujuk dalam *Sirāj al-Mubtadi*. Sebagaimana diketahui, *Kifāyat al-'Awām* adalah karya Muḥammad bin Shāfi'i al-Fuḍalī (w.1821) yang sangat populer di Indonesia. Banyak kitab dengan bentuk terjemahan antar baris atasnya dalam bahasa Melayu maupun Jawa (Midori dkk., 2010: 130-131). Muridnya, Ibrāhim al-Bajūrī (w. 1861 M) menulis *sharḥ* atau *ḥāshiyah*-nya dengan judul *Taḥqīq al-Maqām 'alā Kifāyat al-'Awām*. Jadi, memang kitab yang dikutip oleh Kiai Marzuki dalam sebagian besar kitab *Sirāj al-Mubtadi* adalah kitab yang sudah populer di Indonesia.

Kedua, *Zahr al-Basātīn fī Bayān al-Dalā'il wa al-Burhān* (selanjutnya *Zahr al-Basātīn*). Sebagaimana tampak dalam judulnya, kitab ini menjelaskan dalil-dalil dan argumen-argumen dalam ilmu kalam, terutama dalil-dalil dan argumen-argumen tentang sifat-sifat Allah dan rasulnya. Kitab ini dibagi dalam beberapa pasal (6 pasal di tambah 1 pembuka dan 1 penutup, sehingga jumlahnya menjadi 8 bagian). *Pertama*, bagian pembuka atau mukadimah. *Kedua*, pasal yang menjelaskan tentang hukum. Di sini ia menjelaskan mengenai pembagian hukum menjadi tiga, yakni hukum *shar'ī, 'ādī*, dan *'aqlī*. *Ketiga*, penjelasan tentang kata-kata atau istilah-istilah yang digunakan dalam bidang tauhid, seperti *jaram, farāgh, 'araḍ*, dan *ṣifat*. *Keempat*, penjelasan tentang hakikat iman. Di sini Kiai Marzuki mengutip pendapat Ibn al-'Arabī dan Sanūsī bahwa hakikat iman adalah keyakinan yang muncul karena makrifat. Sedangkan makrifat adalah keyakinan yang tetap dan sesuai dengan kebenaran berdasarkan dalil. Adapun iman yang taklid adalah keyakinan yang tetap tidak berdasarkan dalil. *Kelima*, menjelaskan tentang tujuh hal yang harus dilakukan dalam menetapkan keimanan. *Keenam*, penjelasan tenang argumen-argumen akan sifat-sifat Allah yang wajib, mustahil dan *jaiz*. *Ketujuh*, penjelasan tentang sifat-sifat para rasul yang wajib, *mustahid,* dan *jaiz*.

Isi kitab *Zahr al-Basātīn* sama dengan atau setidaknya mirip dengan kitab *al-Mufīd*. Kitab ini adalah karya Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Sulaimān al-Jazūli (w.1465). Ronkel (1913, 86) menyebutnya dengan *Sharḥ Umm al-Barāhīn*. Menurut Soebardi (1971: 337; Bruinessen, 1990: 251) kitab *Ummu al-Barāhīn* adalah sama dengan kitab *al-Durra*, yang merupakan kitab yang menjelaskan ilmu tauhid yang banyak digunakan di pesantren Jawa atau Nusantara secara umum. Pengarangnya adalah Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yusūf al-Sanūsī al-Ḥasānī (+/- w. 1486 M), yang juga dikenal dengan *'Aqāid al-sanūsī*. Kitab ini berisi penjelasan doktrin-doktrin mengenai sifat-sifat Allah dan Rasul. Oleh karena itu, bisa

dikatakan kitab *al-Mufīd* adalah penjelasan (*sharḥ*) atas kitab *Ummu al-Barāhīn*. Kitab *al-Mufīd* digunakan sebagai rujukan dalam penjelasan mengenai pembagian hukum, sifat Allah dan Rasul, yang hanya sampai pada sifat wajib Rasul.

Ketiga, *Sabīl al-Taqlīd fī 'Ilm Tawḥīd* (selanjutnya *Sabīl al-Taqlīd*). Seperti kitab sebelumnya, kitab ini juga membahas pembagian hukum lalu dihubungkan sebagai argumen dalam penjelasan sifat-sifat Allah dan rasulnya serta rukun iman. Hanya, tidak seperti *Zahr al-Basātīn*, *Sabīl al-Taqlīd* tidak memerinci dalil-dalil dan argumen mengenai sifat-sifat Allah dan rasulnya itu. Sebagaimana dua kitab di atas, dalam kitab ini tampak bahwa Kiai Marzuki senantiasa berpegang pada pendapat al-Sanūsi. Jika dilihat dari judul, tampaknya Kiai Marzuki ingin memberikan petunjuk bagi mereka yang mengimani Allah dan rasulnya dengan pengetahuan mengenai keyakinan yang sampai derajat makrifat, bukan sekadar taklid. Makrifat di sini diartikan dengan keyakinan yang disertai oleh dalil-dalil dan argumen-argumen, baik *naqlī* (teks Al-Qur'an dan hadis) maupun *'aqlī* (akal).

Kiai Marzuki dalam *Sirāj al-Mubtadī* menyebut akidahnya adalah *ahl al-sunnah wa al-jama'āh*: "Adapun kemudian daripada itu maka ini sebuah risalah kecil rupanya besar kadarnya karena mengandung ia akan *'aqā'id ahl al-sunnah wa al-jama'āh*." Karena itu, pembahasan ini tidak dapat dilepaskan dari perdebatan ulama kalam jauh sebelum masa Kiai Marzuki dan sebelum menapaki wilayah Nusantara-Indonesia bahkan Betawi atau Jakarta. Biasanya, kelompok *ahl al-sunnah wa al-jama'āh* di bidang ilmu kalam dikaitkan dengan dua tokoh utamanya, yakni Abū al-Ḥasan al-'Ash'ārī (w.935M) dan Abū Manṣūr al-Maturidī (w.944 M).

Sebuah karya tokoh kharismatis NU, Kiai Hasyim Asyari (1997, 9-12), yang dianggap sebagia penjaga Islam tradisi (Dhofier, 2011: 141; Burhanudin, 2012: 347) dan dapat dikatakan hidup semasa dengan Kiai Marzuki, bahkan disebut

teman seperguruan Kiai Marzuki,[3] bisa menjelaskan konteks di sekitar beragamnya pandangan-pandangan yang ada pada masa-masa awal abad ke-20. Karya tersebut berjudul *Risālat Ahl al-sunnah wa al-jama'āh fī Ḥadīth al-Mawtī wa Ashrāṭ al-Sā'ah wa Bayān Mafhūm al-Sunnah wa al-Bid'ah*. Di dalam kitab itu disampaikan, bahwa: Kaum Muslim di tanah Jawa di masa yang lampau sepakat dengan pendapat-pendapat dan mazhab-mazhab; mereka semuanya dalam fiqih bermazhab mengikuti mazhab Imām Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'i, dalam bidang teologi mengikuti mazhab Imām Abū Ḥasan al-Ash'ari, dan dalam bidang tasawuf mengikuti mazhab Imām al-Ghazālī dan Imām Abū al-Ḥasan al-Shādhilī. Namun, pada tahun 1330 H/1911/12 M muncul pemikiran atau aliran yang beragam.

Pertama, sebagian mereka adalah golongan yang mengikuti kelompok salafiyah yang bermazhab dengan mazhab tertentu yang jelas (fiqih mengikuti mazhab Shafi'ī dan dalam bidang teologi/ilmu kalam mengikuti Abū Ḥasan al-Ash'arī), berpegang pada kitab-kitab yang memiliki otoritas (*mu'tabar*) dan populer, mencintai keluarga Nabi, para wali dan orang-orang salih serta "mengambil keberkahan" kepada mereka, melakukan ziarah kubur, talqin mayit, meyakini syafaat dan tawasul. *Kedua*, sebagian ada kelompok yang mengikuti pendapat Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā, Muḥammad bin 'Abd al-Wahāb al-Najdī, Aḥmad bin Taymiyah dan muridnya Ibn al-Qayyim al-Jauziyah. Mereka mengaharamkan apa yang disepakati oleh sebagian besar Muslim tentang hal-hal yang disunahkan atau dibolehkan, seperti perjalanan untuk ziarah kubur ke makam Rasulullah dan praktik-praktik lainnya yang dibolehkan. *Ketiga*, golongan Syiah Rāfiḍah yang membenci sahabat Abu Bakar, Umar serta membenci semua sahabat-sahabat yang lain seraya memuji dengan berlebih-lebihan kepada Sahabat Ali. *Keempat*, kelompok animisme

[3] Wawancara dengan Muhammad Baqir (cicit Kiai Marzuki) pada 21 Mei 2015 di Kantor Urusan Agama (KUA) Jatinegara Jakarta Timur.

dan dinamisme. *Kelima*, kelompok yang meyakini *ḥulūl* dan *al-itḥād* dalam tasawuf. Dalam beragam pandangan dan aliran seperti ini, tampaknya Kiai Marzuki lebih memilih untuk tetap dalam pandangan mayoritas Muslim yang di dalam bidang ilmu kalam mengikuti pandangan Abū Ḥasan al-Ashʻarī, pandangan yang menurut beberapa kalangan dinilai lebih memihak jalan tengah antara penggunaan dalil *ʻaqlī* dan *naqlī* (Siddiq, 1980: 49).

Menurut Aḥmad Amīn (1964, 369), ajaran teologi ʻAshʻariyah dan Maturidiyah akhirnya berkembang dan lebih dikenal dengan munculnya kitab *Matn al-Sanūsiyah* untuk ajaran-ajaran ʻAshʻariyah, dan *ʻAqāʻid al-Nasafiyah* untuk ajaran Maturidiyah. Mengenai *Matn al-Sanūsiyah* atau yang juga dikenal dengan *Ummu al-Barāhīn* sudah dibahas di atas. Imām al-Sanūsi sendiri banyak disebut dan dikutip oleh Kiai Marzuki. Adapun *ʻAqāʻid al-Nasafiyah* adalah sebuah karya ilmu kalam dari seorang pengikut aliran Maturudiyah, Abū Ḥafṣ ʻUmar Najm al-Dīn al-Nasafī (w.1142 M). Ia adalah juga pengikut mazhab Ḥanafī. Karya ini pernah sampai di Nusantara dengan ditemukan manuskripnya yang diklaim berasal dari abad ke-16. Kitab ini berisi teks bahasa Arab dengan terjemahan antar baris dalam bahasa Melayu. Sebuah edisi dari teks ini telah diajukan oleh al-Attas (1988). Al-Attas mengklaim teks yang ditemukan ini sebagai karya pertama bahasa Arab yang diterjemahkan (dengan terjemahan antar baris) dalam bahasa Melayu. Namun, agak mengherankan, sebagaimana juga disinyalir oleh Bruinessen (1995, 156), karya ini agaknya kurang dikenal di Indonesia. Adapun al-Sanūsī adalah pengikut mazhab ʻAshʻariyah. Memang tampaknya, pandangan-pandangan ʻAshʻariyah lebih banyak diterima di kalangan ulama Indonesia dan Asia Tenggara secara umum (Abdullah, 1990: 106-107; Nor, 1982: 9), sebagaimana yang tampak juga dalam karya-karya Kiai Marzuki.

Sebagaimana paham yang diajukan Abū Ḥasan al-Ashʻari dan kemudian dipopulerkan oleh kitab al-Sanūsī, dalam

karya-karya Kiai Marzuki di bidang kalam ini dapat ditemukan pandangan-pandangan yang sama. Misalnya, dibolehkannya penggunaan *naẓar* (pikiran) dalam mengajukan argumen dalam mempertahankan tauhid sebagaimana yang tertera di dalam *Sirāj al-Mubtadī*. Sehingga dalam *Zahr al-Basātīn* dan *Sabīl al-Taqlīd* tampak juga dalil *naqlī* dan *'aqlī* digunakan. Namun juga, dalam *Sirāj al-Mubtadī*, Kiai Marzuki (1920: 11) mengingatkan untuk tidak terburu-buru mengajarkan dalil-dalil yang sifatnya *'aqlī* sebelum orang itu dianggap mampu melakukannya, karena, menurutnya akan menyebabkan kebingungan meskipun harus tetap diajarkan dalil-dalil *'aqlī* secara umum (*ijmali*). Pertimbangan keawaman umat ini—karena dapat menyebabkan kebingungan jika terlalu rinci mengajarkan dalil akal dalam soal-soal tauhid—dapat menjadi pelajaran yang sifatnya *manhaji* (metodis) dalam dakwah yang dilakukan Kiai Marzuki kepada umat, yakni dakwah yang mempertimbangkan konteks. Namun, seperti yang dikemukakan oleh Siradj (2010: 39) Kiai Marzuki turut pula melembagakan—dengan meneruskan—mazhab al-Ash'arī dengan dikutipnya karya-karya dari penulis kitab yang juga berafiliasi dengan mazhab kalam ini. Dengan uraian ini, menjadi jelas bahwa persoalan kafir yang dibahas oleh Kiai Marzuki adalah dalam konteks dan kerangka ilmu kalam/teologi.

Penilaian Kafir Menurut Kiai Marzuki

Seperti diketahui, persoalan dalam ilmu kalam atau teologi tidak dapat dilepaskan dari persoalan iman dan kafir (tidak beriman). Bahkan jika melihat dalam sejarah kemunculan ilmu ini, persoalan iman dan kafir adalah persoalan yang pertama kali muncul, meskipun dilatari oleh persoalan politik. Ketika perang Siffin antara pihak Sahabat Ali dan Muawiyah terjadilah sebuah arbitrase. Namun ada sekelompok yang tidak menyetujui, dan memandang mereka yang terlibat itu

semua dipandang tidak mengikuti hukum Allah. Kelompok itulah yang kemudian dikenal dengan kelompok Khawarij. Karena dipandang tidak mengikuti hukum Allah, maka mereka dihukumi kafir. Klaim ini didasarkan pada teks QS. *al-Maidah* ayat 44: *wa man lam yaḥkum bimā anzala Allāh faulā'ika hum al-kāfirūn*. Dari ayat inilah kemudian mereka mengambil semboyan *lā ḥukma illa lillāh*. Siapa saja yang tidak mengikuti hukum Allah, maka ia termasuk orang kafir atau telah murtad, karena itu mesti dibunuh (Nasution, 2007: 8). Maka timbulah perdebatan mengenai siapa yang disebut kafir dan siapa yang bukan kafir?

Persoalan klaim kafir pernah juga terjadi dalam sejarah Islam Indonesia. Beberapa sumber dari abad ke-17 menunjukkan perdebatan paham keagamaan yang berujung dengan klaim kafir. Seperti yang ditunjukkan oleh Fathurahman (2011), salah satu isu yang melahirkan perdebatan, bahkan berujung pada pengkafiran, dalam sejarah Islam di Indonesia adalah *waḥdah al-wujūd*. Hal ini sangat dapat dimengerti karena memang dalam beberapa sumber yang ada, aspek tasawuf adalah yang memungkinkan Islam masif tersebar di wilayah Kepulauan Nusantara-Indonesia. Ditunjukkan misalnya, sebuah teks tasawuf yang cukup berpengaruh, *al-Tuḥfah al-Mursalah* karya Faḍl Allāh al-Hindī al-Burhānpūrī (w.1620 M), adalah awal munculnya perdebatan ini. Teks ini lalu dibesarkan oleh teks-teks lain yang ikut menyebarkan ajaran di dalam teks *al-Tuḥfah* ini, yakni ajaran 'martabat tujuh' atau *waḥdah al-wujūd*, di Nusantara, yang salah satunya dilakukan oleh Shamsuddīn al-Sumatrā'i (w.1630 M) dalam teks *Jawhar al-Ḥaqā'iq*. Pemikiran al-Sumatra'i dalam Jawhar ini mendapat tantangan keras dari Nūr al-Dīn al-Ranīrī. Ia menggolongkan al-Sumatrā'i bersama dengan para pendahulunya, Ḥamzah Fansūrī (kira-kira meninggal sebelum tahun 1607), sebagai penyebar ajaran sesat yang mengakibatkan kekafiran, sehingga pemikiran, karya-karya bahkan hingga para pengikutnya patut diperangi dan diberangus. Pandangan-pandangan al-Ranīrī tentang

penilaian kafir terhadap aliran *wujūdiyah* atau *waḥdah al-wujūd* terekam dalam dua karyanya, *Fatḥ al-Mubīn* dan *Tibyān fī Ma'rifah al-Adyān*.

Kasus pengkafiran paham keagamaan dalam Islam pernah juga terjadi di Jawa. Serat Cabolek, sebuah teks Jawa dari abad ke-18 karangan seorang pujangga Kraton Surakarta, Raden Ngabehi Yasadipura (w. 1803) (Soebardi, 1975: 20), menggambarkan peristiwa pengkafiran ajaran mistik yang diajarkan oleh Haji Ahmad Mutamakin, di Desa Cabolek distrik Tuban, pantai utara Jawa Timur kala itu. Tokoh ini hidup pada zaman Sunan Mangkurat IV (1719-1726) dan puteranya, Paku Buwana II (1726-1749). Ahmad Mutamakin dihukumi kafir oleh sejumlah ulama yang dipimpin oleh Ketib Anom Kudus karena dianggap mengabaikan syariat, meskipun tidak sampai dihukum mati. Penghukuman kafir karena dianggap berpandangan *heretic* (sesat) di Jawa juga pernah dijatuhkan kepada Shaykh Siti Jenar dengan hukuman pancung, Sunan Panggung Demak yang dihukum bakar sebagaimana juga diceritakan dalam Serat Cabolek (Soebardi, 1975: 36), Ki Bebeluk Pajang yang menurut Serat Cabolek juga dihukum dengan ditenggelamkan (Soebardi, 1975: 38), serta Shaykh Among Raga Mataram yang juga ditenggelamkan karena dianggap kafir (Soebardi, 1975: 38).

Selanjutnya, di Betawi atau Batavia (Jakarta), konteks yang lebih dekat dengan Kiai Marzuki hidup, yakni akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, juga terdapat seorang tokoh agama yang mengajukan klaim kafir kepada sekelompok penganut aliran tertentu dalam tasawuf dan tarekat. Tokoh tersebut adalah Sayyid 'Uthmān bin Yaḥyá. Sebagaimana ditunjukkan oleh Noupal (2014: 88), Sayyid 'Uthmān dalam *Manhaj al-Istiqāmah fi al-Dīn bi al-Salāmah* memasukan paham martabat tujuh sebagai bid'ah yang dapat membuat orang menjadi kafir. Ia juga mengatakan, bahwa orang yang masuk tarekat atau mengajak masuk tarekat, tetapi tidak memiliki ilmu-ilmu syariat dan belum bersikap *wara'* dari hal-hal yang

diharamkan Allah, belum bertakwa kepada Allah dengan melakukan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya, serta belum mencontoh sunnah Rasul maka orang tersebut disebut kafir (zindik) (Noupal, 2014: 82). Demikianlah fenomena *takfīr* dalam sejarah pemikiran Islam di Indonesia memang ada, bahkan hingga sekarang.

Secara bahasa 'kafir' berarti menutupi sesuatu, menyembunyikan kebaikan yang telah diterima atau tidak berterima kasih, lawan dari *shukr*. Secara terminologis, pengertian kafir adalah orang-orang yang ingkar terhadap kebenaran Islam dan keluar dari agama Islam, atau mengingkari Allah dan Rasul-Nya. Di dalam Al-Qur'an, perkataan kafir mengacu pada perbuatan yang ada hubungannya dengan Allah SWT., seperti mengingkari nikmat-nikmat Allah dan tidak berterima kasih kepada-Nya (QS.16:55 dan QS. 30:34); lari dari tanggung jawab (QS. 14:22); pembangkangan serta penolakan terhadap hukum-hukum Allah (QS. 5:44); meninggalkan amal saleh yang diperintahkan Allah (QS. 30:44). Namun, dari 525 kali kata kafir dan derivasinya yang disebut dalam Al-Qur'an, arti kafir yang paling dominan adalah pendustaan atau pengingkaran terhadap Allah SWT., dan rasul-rasul-Nya, khususnya kepada Nabi Muhammad SAW. dengan ajaran yang dibawanya. Istilah kafir dalam pengertian yang terakhir ini pertama kali digunakan dalam Al-Qur'an untuk menyebut para kafir Makkah (QS. 74;10) (Dahlan dkk., 1996: 856).

Kalangan *mutakalimun* (ahli kalam) sendiri berbeda pendapat dalam merumuskan pengertian kafir. Kelompok Khawarij mengatakan, bahwa kafir adalah tidak berpegang pada hukum Allah, meninggalkan perintah Allah atau melakukan perbuatan dosa besar. Kaum Mu'tazilah berpendapat, bahwa kafir adalah orang-orang yang ingkar terhadap Allah SWT. dan melakukan dosa-dosa besar, sedangkan kalangan 'Ash'ariyah berpendapat, bahwa kafir adalah pendustaan atau ketidaktahuan (*jahl*) akan Allah SWT. Ulama ahli kalam membagi kafir kepada: kafir *'inād,* kafir ingkar, kafir *juḥūd*, kafir

nifāq, kafir *ni'mah* dan kafir *syirik*. Kafir *'inād* adalah mengenal Allah dengan hati dan mengakui-Nya dengan lidah, tetapi tidak mau menjadikannya sebagai suatu keyakinan. Kafir ingkar adalah kafir yang mengingkari Allah secara lahir dan batin, rasul-rasul-Nya serta ajaran yang dibawanya dan hari kemudian serta menolak hal-hal yang sifatnya gaib. Kafir *juḥūd* adalah kafir yang membenarkan dengan hati akan adanya Allah dan rasul-rasul-Nya serta ajaran-ajaran yang dibawanya, tetapi tidak mau mengikrarkan kebenarannya yang diakuinya itu dengan lidah. Kafir *nifāq* adalah kafir yang secara lahiriah tampak beriman, tetapi batinnya mengingkari Allah SWT. Kafir *ni'mah* adalah kafir yang merupakan penyalahgunaan nikmat-nikmat Allah dan tidak berterima kasih atas nikmat-nikmat tersebut. Kafir *syirik* adalah kafir yang tidak meyakini keesaan Allah SWT. (Dahlan dkk., 1996: 857-858).

Adapun Kiai Marzuki dalam karyanya menyinggung mengenai persoalan kafir ini dengan cukup singkat namun jelas, sebagaimana tampak dalam kutipan langsung dari karyanya:

> "Adapun yang dikehendaki dengan wajib di sini yaitu wajib *syar'i uṣūl*, yaitu yang lazim daripada meninggal akan dia oleh kafir. Maka orang belum mengi'tiqadkan *'aqā'id al-īmān* maka itu orang kafir, ya'ni jikalau mati di dalam jahilnya itu niscaya mati di dalam kafir, yakni kekal di dalam neraka, seperti Yahudi dan Nasrani dan segala ibadatnya daripada sembahyang dan puasa dan sadaqah dan lainnya semuanya tiada berguna sama sekali. Tetapi jika mengaku bahwa ia orang Islam dan bertingkah laku orang Islam maka wajib atas kita adab akan dia sebagai kita adab kepada orang Islam, seperti memberi hormat akan dia dan lain2nya daripada adab yang patut bagi orang Islam. Karena tiada harus mengkafirkan orang mengaku orang Islam sekalipun ada ia kafir pada Allah Ta'āla..." (*Sirāj al-Mubtadī*, 4)
>
> "Bermula wajib atas yang telah beriman itu oleh memelihara akan imannya daripada merusakkan akan dia. Dan bermula rusak iman itu ialah *kafir wa al-'yādh billāh ta'ālā*. Dan kafir itu dapat ia dengan salah satu daripada tiga perkara: yaitu ada kalanya daripada perkataan, seperti berkata akan perkataan yang menjadikan kafir seperti ma ankara *naṣ* Al-Qur'ān...atau membuat main-main hukum syara' dengan *qaṣad* meringankan

> atau membuat main-main kalam Allah Taʻālā...Dan adakalanya daripada perbuatan anggota seperti sembah tapekong atau sujud kepada makhluk atau rukuʻ kepada makhluk dengan *qaṣad* men-*taʻẓim*-kan akan dia seperti membesarkan Allah Taʻālā atau memakai pakaian Nasrani serta masuk gereja...Dan adakalanya dengan *iʻtiqād* seperti ber-*iʻtiqād,* bahwa Tuhan itu berbilang zatnya atau sifatnya atau perbuatannya. Atau ber-*iʻtiqād,* bahwa Tuhan itu bersifat dengan sifat baru...Tetapi tiada harus mengkafirkan orang Muslim melainkan setelah *taḥqīq* kafirnya karena kebanyakan yang menjadi kafir itu kembalinya kepada *qaṣad* dengan hati. Dan *qaṣad* dengan hati itu tiada dapat diketahui." (*Zahr al-Basātīn*, 28)

Dua kutipan di atas tampak menunjukkan bagaimana pandangan Kiai Marzuki tentang perosalan kafir. Tampak bahwa di dalam *Sirāj al-Mubtadi*, Kiai Marzuki begitu ketat dan singkat dalam membahas isu ini. Menurutnya, orang yang disebut kafir adalah orang yang belum meyakini prinsip-prinsip keimanan sebagaimana yang dibahas pada bagian sebelumnya pada kitabnya. Orang yang kafir ini akan kekal di dalam neraka dan tidak berarti segala perbuatannya. Ia mencontohkan jenis kafir ini dengan penganut agama Nasrani (Kristiani) dan Yahudi. Namun ia memberikan peringatan bahwa jika sepanjang seseorang masih mengakui beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, maka tidak boleh mengkafirkan orang tersebut. Lebih jelas dan rinci lagi, sebagaimana tampak di dalam *Zahr al-Basātīn*, Kiai Marzuki memberikan batasan mengenai kekafiran seseorang. Menurutnya tiga hal yang menyebabkan seseorang menjadi kafir adalah: karena perkataan seseorang yang menunjukkan pengingkaran terhadap Allah rasul-Nya; bisa juga karena mempermainkan hukum-hukum syariat dari Allah dengan tujuan menyepelekannya; bisa juga karena perbuatan yang menunjukkan penyembahan kepada selain Allah; bisa juga karena keyakinannya.

Namun, setelah menjelaskan macam-macam penyebab seseorang menjadi kafir, ia memberikan perhatian bahwa walau bagaimanapun kekafiran seseorang itu, baik yang timbul karena perkataan atau perbuatan, harus mempertimbangkan

atau dikembalikan pada niat, atau dalam bahasa Kiai Marzuki, *qaṣad* (tujuan). Memang, ini tampaknya sudah menjadi pengetahuan umum terutama di dalam pandangan kalam 'Ash'ariyah, namun hal ini tetap penting diperhatikan dalam kaitannya dengan pandangan Kiai Marzuki, yang juga mengikuti pandangan-pandangan 'Ash'ariyah dalam pemikiran kalamnya. Kiai Marzuki tidak memerinci jenis-jenis kafir sebagaimana yang diajukan oleh kebanyakan ulama ilmu kalam. Ia hanya menunjukkan kriteria seseorang dapat disebut kafir, namun hal itu harus dilihat secara hati-hati karena sesungguhnya kekafiran seseorang sangat tergantung pada hati atau niatnya.

Abū Ḥasan al-Ash'ari, tokoh yang dianggap rujukan aliran kalam *ahl al-sunnah wa al-jama'āh*, di mana Kiai Marzuki juga mengklaim dirinya mengikuti aliran ini, di dalam salah satu karyanya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah, al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl Ziyagh wa al-Bida'*, juga menyinggung soal kehati-hatian dalam menilai kafir seseorang Muslim. Al-Ash'ari mengemukakan, bahwa jangan mengafirkan sesama Muslim karena perbuatan dosa yang dilakukannya selagi ia tidak menghalalkannya (al-Ash'arī [ed. Fawqiyah Ḥusayn Maḥmūd] 1976: 26). Memang, al-Ash'ari mengungkapkan hal ini dalam konteks perdebatan dan ketidaksetujuannya kepada kelompok Khawarij yang mudah mengafirkan orang yang masih mengaku Muslim tetapi melakukan perbuatan dosa, namun yang penting dicatat di sini adalah soal kehati-hatian dan tidak sembarangan untuk memvonis kafir kepada sesama Muslim.

Ulama lain yang juga menggolongkan dirinya ke dalam aliran *ahl al-sunnah wa al-jama'āh* dan sebagian besar mengikuti pandangan 'Ash'ariyah, yakni Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058-1111) juga pernah menyatakan hal sama. Ia menulis satu kitab khusus mengenai isu *takfīr* ini. Kitab tersebut berjudul *Fayṣal al-Tafriqah Bayna al-Islām wa al-Zandaqah*. Al-Ghazālī (1992: 25-27) di dalam kitab itu menyatakan, bahwa setiap

kelompok Islam saling mengkafirkan karena pemahaman mengenai definisi kafir. Meskipun, sebagaimana menurutnya, definisi kafir sangat lugas, yakni *takdhīb al-rasūl 'alayhi al-ṣalāt wa al-salām fī shay'i mimā jā'a bihi* (orang-orang yang mendustakan Nabi Muhammad SAW., dalam hal-hal yang disampaikannya). Namun, sesungguhnya definisi tersebut di baliknya terdapat makna-makna yang tersembunyi. Ia lalu menjelaskan apa yang dimaksud pernyataan Nabi, yang dapat berupa hal-hal yang sangat konkret-empiris, imajinatif, rasional hingga metafora. Jadi pernyataan itu sifatnya interpretatif (*ta'wil*) (al-Ghazālī, 1992: 47). Bisa juga, "hal-hal yang tersembunyi" ini dimaknai dengan *qaṣad* (niat) sebagaimana yang disampaikan oleh Kiai Marzuki. Sama seperti Kiai Marzuki, al-Ghazāli (Tth: 53) juga menekankan untuk tidak terburu-buru mengeluarkan vonis kafir kepada seseorang, harus penuh kehati-hatian dan pertimbangan. Bahkan, di dalam bagian lain dari kitabnya ini, al-Ghazāli (1992: 61) jelas-jelas menyatakan untuk mengendalikan diri ketika mengeluarkan vonis kafir kepada mereka yang masih mengucapkan dan meyakini kalimat "Tiada Tuhan selain Allah" (*lā illāha Illāllāh Muḥammad Rasūlullāh*), sebagaimana Kiai Marzuki mengatakan: "Karena tiada harus mengkafirkan orang mengaku orang Islam sekalipun ada ia kafir pada Allah Ta'āla."

Kehati-hatian dalam soal penilaian kafir terhadap seseorang juga pernah dilakukan oleh ulama Nusantara abad ke-17, tepatnya di Aceh sebagaimana pernah disinggung oleh Azra (2013: 265) dan Fathurahman (1999: 62-64), yakni 'Abd al-Raūf al-Sinkilī (1615-1693). Dalam Tanbīh al-māshī tampak pandangannya mengenai bagaimana kehati-hatian dalam persoalan pengkafiran ini. Memang dalam karya tersebut, seperti Nūr al-Dīn al-Ranīri, ia tidak sepaham dengan pandangan-pandangan Hamzah Fansūrī tentang konsep-konsep *waḥdat al-wujūd* atau *wujūdiyah*. Namun, ia juga mengkritik al-Ranīri yang terlalu terburu-buru menilai kafir, bahkan mengeluarkan fatwa untuk membunuh orang-

orang yang sependapat atau mengikuti paham *wujūdiyah* ini. Memang, kritik itu tidak secara eksplisit dikemukakan oleh al-Sinkilī, namun setidaknya pernyataannya tersebut, menurut Abdullah sebagaimana dikutip Fathurahman (1999: 63) diduga kuat atau sulit dilepaskan dari konteks perdebatan antara al-Ranīrī dengan Ḥamzah Fansūrī. Dalam teks Tanbīh al-māshī yang telah disunting oleh Fathurahman (1999: 136) jelas pernyataan yang menunjukkan kehati-hatiannya dalam soal penilaian kafir ini. Al-Sinkilī menyatakan:

واحفظ لسانك من الغيبة و التكفير فإن فيهماخطرا عظيما عند ربك الكبير ولا تلعن اخاك المسلم فتكن من المجرومين يوم القيامة ولا تمدحه ايضا فتكن من المبغوضين او من الضاربين عنق اخيهم

> Peliharalah lidahmu dari gibah (membicarakan orang lain) dan dari mengkafirkan orang lain, karena pada keduanya terdapat dosa yang besar di sisi Tuhanmu yang Maha Agung; jangan engkau mengutuk saudaramu sesama Muslim, karena hal itu akan menjerumuskan engkau menjadi golongan orang yang berdosa pada hari kiamat, tetapi jangan pula engkau selalu memujinya, karena hal itu akan menjerumuskan engkau ke dalam golongan orang yang dimurkai Allah, atau golongan orang yang memenggal pundak saudaramu sendiri...

Tidak seperti Kiai Marzuki yang tidak memberikan argumen untuk mendukung pandangannya tentang persoalan kafir ini, al-Sinkilī memberikan landasan hadis untuk mendukung pernyataan atau pandangannya. Mungkin saja, Kiai Marzuki menuliskan pandangan tentang kehati-hatian dalam penilaian kafir ini juga didasari oleh hadis-hadis yang disebutkan oleh al-Sinkilī meskipun tidak dituliskan secara langsung dalam karyanya. Setidaknya al-Sinkilī menyampaikan delapan hadis untuk mendukung pernyataannya. Salah satu hadis yang disebutkan adalah berbunyi: *man da'ā rajulan bi al-kufr aw qāla 'aduw Allāh wa laysa kadhalika ḥār 'alayhi* (Siapa saja yang memanggil seseorang dengan panggilan 'kafir' atau 'musuh Allah,' padahal orang itu tidak terbukti demikian, maka panggilan itu kembali padanya). Bisa

dipahami memang Kiai Marzuki menulis karya bukan untuk berpolemik sebagaimana al-Sinkilī, karenanya Kiai Marzuki tidak menuliskan argumen-argumennya. Namun setidaknya, pandangannya untuk bersikap hati-hati dalam soal *takfīr* ini mempunyai presedennya dalam sejarah pemikiran Islam di tingkat "global" sebagaimana ditunjukkkan dalam pandangan al-Ghazālī, bahkan dalam sejarah pemikiran Islam di Indonesia sebagaimana ditunjukkan oleh al-Sinkili.

Kehati-hatian dalam penilaian kafir terhadap sesama Muslim belakangan juga menjadi prinsip yang dipegangi oleh Kiai Achmad Siddiq, ulama Indonesia terkenal dalam organisasi NU. Pandangan mengenai prinsip ini terungkap dalam karyanya, Khitthah Nahdliyah (Siddiq, 1980: 49; Ni'am, 2008: 79; Burhani, 2012: 570). Ia menyebutkan bahwa salah satu manifestasi prinsip dan karakter *al-tawassuṭ* (moderat) dalam bidang akidah adalah tidak tergesa menjatuhkan vonis musyrik dan kufur atas mereka yang, karena satu dan lain hal, belum dapat memurnikan tauhid/akidahnya secara murni. Selain itu, salah seorang sarjana kontemporer kajian Islam, Khaled Abou El Fadl (2006: 167), juga berpendapat, bahwa kalangan Muslim yang moderat berpandangan, bahwa seharusnya seorang Muslim tidak sedemikian sombong, sebagiamana ajaran-ajaran Nabi Muhammad, sehingga menganggap, bahwa mereka tahu apa yang tersembunyi di dalam hati seseorang terkait dengan persoalan kafir atau tidaknya. "Apa yang tersembunyi di dalam hati" sama dengan ungkapan "*qaṣad* dengan hati itu tiada dapat diketahui" dalam kitab *Zahr al-Basātīn* karya Kiai Marzuki.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengenai kriteria kafir yang dikeluarkan di tahun 2015 juga menunjukkan nuansa kehati-hatian ini. Di dalam fatwa tersebut, disebutkan bahwa seorang Muslim harus bersikap moderat dalam soal kriteria dan vonis kekafiran terhadap seseorang Muslim, yakni tidak terlalu mudah menjatuhkan vonis kafir, tetapi juga tidak terlalu meremehkan persoalan kafir ini. Hal yang penting

dicatat dari fatwa ini adalah, tampak tidak ada pernyataan yang jelas mengenai persoalan niat/tujuan hati (*qaṣad* hati) dalam vonis kafir seorang yang mengaku Muslim, sebagaimana yang sangat jelas dinyatakan oleh Kiai Marzuki. Meskipun demikian, penting dicatat juga bahwa Kiai Marzuki sangat menekankan untuk tidak mempermainkan hukum syara' yang dapat merusak keimanan seseorang sebagaimana juga dinyatakan dalam fatwa tersebut. Tampak bahwa Kiai Marzuki berdiri di antara 'disiplin dalam beragama' (meyakini dan menjalankan ajaran agama) dengan toleransi kepada sesama Muslim. Secara individual Kiai Marzuki menekankan 'kedisiplinan' dalam akidah dan ibadah, tetapi dalam konteks relasi sosial sesama Muslim tampak Kiai Marzuki mengedepankan toleransi. Hanya saja, sayang pandangannya mengenai umat di luar agama Islam tidak ditemukan dalam karya-karyanya.

Penutup

Menurut Kiai Marzuki, kafir atau tidaknya seseorang itu tergantung pada tujuan hati atau niat orang tersebut, sedangkan hati itu hanya Tuhan yang mengetahui, karena itu tidak seharusnya secara sembarangan untuk mengeluarkan penilaian kafir kepada sesama Muslim. Pandangan seperti ini dalam sejarah pemikiran Islam sebetulnya sudah pernah dikemukakan oleh ulama lain, baik di dunia Islam secara umum maupun 'Islam di Indonesia-Nusantara,' seperti al-Ghazalī dan 'Abd al-Raūf al-Sinkili, bahkan sudah ada argumennya dalam hadis nabi. Oleh karena itu, Kiai Marzuki memiliki kontribusi dalam menjaga kesinambungan dan pengembangan pemikiran Islam yang mengedepankan prinsip-prinsip keseimbangan dan toleransi, sebagaimana ditunjukkan dalam sikapnya yang hati-hati dalam memberi batasan dan menilai kafir terhadap sesama Muslim.

Sosok dan pemikiran Kiai Marzuki layak mendapat tempat dalam diskursus sejarah keulamaan dan Islam di Indonesia pada

akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Ini bukan hanya karena kontribusi pandangannya untuk meneruskan tradisi *wasaṭiyah* (dalam bentuk sikap yang hati-hati) mengenai penilaian kafir, tetapi posisinya dalam jaringan ulama di tingkat lokal (Jakarta dan Indonesia) dan global (dunia), sebagaimana ditunjukan dalam jaringan intelektualnya.***

Daftar Pustaka

Abdullah, Abdul Rahman Haji. 1990. *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangan hingga Abad ke-19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia.

Amīn, Aḥmad. 1964. *Duḥā al-Islām*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah.

Asy'ari, Hasyim. 1418 H. *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah fī Ḥadīth al-Mūtī wa Ashrāṭ al-Sā'ah wa Bayān Mafhūm al-Sunnah wa al-Bid'ah*. Jombang Tebuireng: Maktabah al-Turāth al-Islāmī.

Al-Ash'arī, Abū Ḥasan. Fauqiyah Ḥusayn Maḥmūd (Ed.). 1977. *Al-Ibānah fī Uṣūl al-Diyānah*. Kairo: Dār al-Anṣār.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1988. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of 'Aqā'id of al-Nasafī*. Kuala Lumpur: Departement of Publications University of Malaya.

Aziz, Abdul. 2002. *Islam dan Masyarakat Betawi*. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu.

Azra, Azyumardi. 1995. "*Hadhrāmī Scholars in the Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid 'Uthmān*." *Studia Islamika* Vol. 2, No. 2.

_____. 2000. *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah dan Wacana Kekuasaan*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya.

_____. 2013. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepualauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Edisi Perenial. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Berg, L.W.C van den. 2010. *Orang-orang Arab di Nusantara*. Depok: Komunitas Bambu.

Burhani, Ahmad Najib. 2010. *Muhammadiyah Jawa*. Jakarta: al-Wasat Publishing House.

_____. 2012. "*Al-tawassuṭ wa al-I'tidāl: The NU and Moderatism in Indonesian Islam*." *Asian Journal of Social Science* Vol. 40.

Burhanudin, Jajat. 2012. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta: Mizan Publika.

Bruinessen, Martin van. 1990. "*Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milleu; Comments on New Collection in the KITLV Library*," BKI Vol. 146, No. 2/3.

_____. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Dahlan, Abdul Aziz, dkk. 1996. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jilid 3. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve.

Dhofier, Zamakhsyari. 2011. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES.

El Fadl, Khaled Abou. 2006. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Jakarta: Serambi.

Fadli HS, Ahmad. 2011. *Ulama Betawi: Studi tentang Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20*. Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press.

Fathurahman, Oman. 1999. *Tanbīh Al-Māsyī Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung dan Jakarta: Mizan dan Ėcole Française d'Extrême-Orient.

_____. 2011. "Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa (Sebuah Telaah Sumber)." *Analisis* Volume XI No. 2.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Maḥmūd Bayjū (Ed.). 1992. *Fayṣal al-Tafriqah bayn al-Islām wa al-Zandaqah*. Damaskus: Tanpa Nama Penerbit.

Kaptein, Nico, J.G. 2014. *Islam, Colonialism and Modern Age in the Netherlands East Indies: A Biography of Sayyid 'Uthman (1822-1914)*. Leiden: Brill.

Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se Indonesia V tentang Masalah Strategis Kebangsaan di Pondok Pesantren at-Tauhidiyah, Cikura, Tegal, Jawa Tengah pada tanggal 7-10 Juni 2015.

Kiki, Rakhmad Zailani dkk. 2011. *Genealogi Intelektual Ulama Betawi (Melacak Jaringan Ulama Betawi dari Awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21*. Jakarta: Pusat Pengkajian dan Pengembangan Islam Jakarta (Jakarta Islamic Centre).

Marzuki, Muhammad Baqir. Tth. *Fatḥ Rabb al-Bāqī: Riwayat Hidup KH. Ahmad Marzuki bin Mirsad*. Jakarta: Tanpa penerbit.

Marzuki, Ahmad. Tth. *Sirāj al-Mubtadī fī Uṣūl al-Dīn al-Muḥammadī*. Tanpa tempat kota terbit: Tanpa penerbit.

_____. Tth. *Zahr al-Basātīn fī Bayān al-Dalā'il wa al-Burhān*. Betawi Pekojan: Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm.

_____. Tth. *Tamrīn al-Adhān al-'Ajamiyah fī Ma'rifat Ṭarf Alfāẓ al-'Arabiyah*. Tanpa tempat kota terbit: Tanpa penerbit.

_____. Tth. *Al-Risālah Bilughah al-Batāwī*. Betawi Pekojan: Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm.

_____. Tth. *Miftāḥ al-Fawz al-Abadī fī 'Ilm al-Fiqh al-Muḥammadī*. Betawi Pekojan: Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm.

_____. Tth. *Sabīl al-Taqlīd fī 'Ilm Tawḥīd*. Betawi: Maktabah al-Ṭāhiriyah.

_____. Tth. *Faḍl al-Raḥmān fī Radd man Radd al-Marhūm al-Sayyid 'Uthmān*. Betawi Pekojan: Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm.

_____. Tth. *Tuḥfat al-Raḥmān fī Bayān Akhlāq Akhīr al-Zamān*. Betawi Pekojan: Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm.

Mas'ud, Abdurrahman. 2006. *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Midori, Kawashima, Arai Kazuhiro, dkk (eds.). 2010. *A Provisional Catalogue of Southeast Asian Kitabs of Sophia University*. Tokyo, Japan: NIHU Program Islamic Area Studies, Institute of Asian Cultures – Center for Islamic Studies, Sophia University.

Nashir, Haedar. 2013. *Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Bandung: PT. Mizan Pustaka

Nasution, Harun. 2007. *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press.

Ni'am, Syamsun. 2008. *The Wisdom of KH. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia: 1900-1942*. Jakarta: Pustaka LP3ES.

Nor, Mohd. 1982. *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars*. Pasir Panjang Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Noupal, Muhammad. 2014. *Dinamika Perkembangan Tasawuf dan Tarekat di Indonesia pada Abad 19: Studi Sosial Intelektual terhadap Pemikiran dan Karya Mufti Betawi Sayyid Utsman bin Abdullah bin Yahya (1822-1914)*. Palembang dan Yogyakarta: Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat UIN Raden Fatah Palembang dan Idea Press Yogyakarta.

Ronkel, Ph. S. van. 1913. *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts Preserved in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences*. Batavia dan The Hague: Albrecht dan Nijhoff.

Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Siddiq, Achmad. 1980. *Khitthah Nahdliyah*. Surabaya: Balai Buku.

Siradj, Said Aqiel. 2010. "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja." Dalam *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, diedit oleh Imam Baehaqi. Yogyakarta: LKiS.

Soebardi, S. 1971. "*Santri-Religious Elements as Refelcted in the Book of Tjentini*," *BKI* Vol. 127, No. 3.

_____. 1975. *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes. A Contribution to the Study of Javanese Mystical Tradition*. The Hague-Martinus Nijhoff: KITLV.

Steenbrink, Karel A. 1984. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.

Taufik. 2003. "Kajian Hukum Islam dalam Buku Taudhih al-Adillah karya KH. Muhammad Syafi'i Hadzami (Jawaban atas masalah-masalah kontemporer." *Tesis* MA, Universitas Indonesia.

Umam, Saiful. 2011. "*Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries: A Study of Pegon Islamic Texts*." *Disertasi* Ph.D, University of Hawai'i.

Zada, Khamami. 2003. "KH. Muhammad Syafi'i Hadzami." Dalam *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Keemasan Pesantren*, diedit oleh Mastuki dan M. Ishom El-Saha.

PEMIKIRAN KH. MUHADJIRIN AMSAR AD-DARY (1924-2003) DALAM KITAB *MIṢBĀḤ AL-ẒALĀM SHARḤ BULUGH AL-MARĀM MIN ADILLAH AL-AḤKAM*

Oleh

Mahmudah Nur

Pendahuluan

Penelitian ini dilakukan di Bekasi yang merupakan salah satu daerah yang terdapat beberapa ulama yang banyak mempunyai karya. Kajian yang telah dilakukan oleh Aziz (2002), Fadli HS (2011) dan Zailani Kiki (2011) mencatat beberapa ulama yang mempunyai beberapa karya yang saat ini masih digunakan dalam sebuah pengajian, di antaranya: KH. Noer Ali (1913-1992), KH. Muhammad Tambih (1907-1977), KH. Muchtar Tabrani (1912-1971), dan KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003). Dari keempat ulama tersebut, hanya satu ulama yang paling produktif menelurkan karya, yaitu KH. Muhadjirin Amsar Ad-Dary (1924-2003), sebanyak 34 kitab. Di samping produktif, ia juga merupakan seorang tokoh agama yang memiliki akar tradisi intelektual yang sangat kuat dengan jaringan ulama-ulama Indonesia maupun tempat lahirnya Islam, yakni Timur Tengah, khususnya Makkah dan Madinah (Muhajirin, 1972: 1).

Kajian yang dilakukan oleh Dakir dan Levy Fachrul Avivy (2011: 232) dalam menyoroti perkembangan pemikiran keilmuan Islam di Indonesia, khususnya dalam bidang Hadits mengemukakan jika dilihat dalam rentang abad ke-20 masih ada ulama atau intelektual Islam Indonesia yang tidak terpublikasikan ke tengah masyarakat dan hampir luput dari pantauan sejarah, salah satu ulama tersebut adalah KH. Muhajirin Amsar Ad-Dary (1924-2003). KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) merupakan sosok ulama Indonesia yang tidak hanya bersikap pasif dalam menyelami beragam literatur Islam Klasik, kendati beliau bergelut dalam tradisi keilmuan non-akademis. Namun, tidak serta merta meniru dan menelan mentah-mentah apa yang ia pelajari dari sekian banyak guru-guru yang nota bene menggunakan metode Salafi (Ali, 2009). Hal ini menjadi indikasi yang kuat bahwa beliau sebagai sosok ulama dengan tradisi kelimuan klasik akan tetapi berkepribadian yang moderat dan inklusif dalam pandangan keislamannya, yang diaktualisasikan dengan salah satu karyanya *Miṣbāḥ al-Ẓalām Sharḥ Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam*. Dimana dalam pendekatan yang beliau gunakan merujuk berbagai pendapat imam mazhab fiqih dalam menjelaskan persoalan hukum sebagaimana yang terdapat dalam kitab induknya (*Bulugh al-Marām*).

Beberapa kajian mengenai KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) pernah dilakukan, namun ada beberapa hal yang perlu di periksa kembali mengenai hasil-hasil penelitian yang telah dilakukan, sehingga penelitian ini penting untuk dilakukan. Salah satunya kajian yang dilakukan oleh Ali (2009) yang menyimpulkan, bahwa eksistensi KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) terhadap kajian seputar hadits menambah deretan panjang ulama Indonesia. Dilihat dari penulisan kitab *Miṣbāḥ al-Ẓalām* sangat kentara dengan acuan model penulisan kitab syarah ulama-ulama salaf terdahulu dan dapat dikatakan tidak ada yang baru jika dibandingkan dengan tiga kitab *Syarah Bulugh al-Marām*

lainnya, namun secara pendekatan kitab tersebut mempunyai corak pensyarahan yang cukup mendalam tentang perbedaan mazhab fiqih terutama dari mazhab fiqih yang populer dan hal ini yang menjadi ciri identitas utama kitab tersebut.

Zainuddin (2008) dalam kajiannya juga mengatakan, bahwa dengan melihat karya-karya KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003), terlihat jelas, bahwa peran dan kontribusi beliau dalam kajian hadits dan ilmu hadits. Karya-karya ini, disusun untuk kepentingan belajar dan mengajar. Walaupun tidak spesifik sumbangsih apa yang beliau hasilkan dalam bidang ini, namun beliau telah memberikan kontribusi yang besar dalam melestarikan, mewariskan, dan mengembangkan kajian hadits untuk dipelajari dan dikaji generasi selanjutnya. Di samping itu, Ulumuddin (2014) dan Sulaiman (2010) dalam kajiannya mengatakan, bahwa peran, karya, dan kontribusi KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) dalam pendidikan Islam mempunyai pengaruh penting terhadap proses pembelajaran baik santri maupun masyarakat sekitarnya. Selanjutnya, Tohir (2013) dalam kajiannya mengenai dakwah kultural: studi analisis, konsep dan perjuangan dakwah KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) mengemukakan, bahwa tipologi dakwah kultural KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) yaitu mengajarkan *'ulum ad-diniyah* melalui pendidikan formal dan non formal, dengan mendirikan madrasah Tsanawiyah, 'Aliyah, *Majma Marhalah al-'Ulya*, pondok pesantren, pengajian kaum bapak dan ibu serta mengarang kitab. Namun dari kajian yang telah dilakukan, belum ada yang meneliti megenai pemikirian KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) dalam kitab *Miṣbāḥ al-Ẓalām Sharḥ Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam*, sehingga masih terbuka kesempatan untuk meneliti.

Berdasarkan uraian di atas, sekiranya penelitian mengenai pemikiran KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) dalam kitab *Miṣbāḥ al-Ẓalām Sharḥ Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam* menjadi sebuah topik kajian yang menarik. Agar menjadi sistematis, permasalahan-permasalahan tersebut

di atas dirumuskan dalam pertanyaan penelitian sebagai berikut: Bagaimana Pemikiran KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) dalam Kitab *Miṣbāḥ al-Ẓalām Sharḥ Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam*? Penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi. Pendekatan fenomenologi digunakan untuk mengungkap fakta dalan suatu rentang waktu tertentu berdasarkan pandangan sekelompok orang atau seseorang yang dianggap refresentatif (S*amatan*, 2011). Selain itu, pendekatan ini menjelaskan arti atau pengalaman kehidupan dalam beberapa individu tentang konsep atau fenomena (Creswell, 1997: 51 dalam S*amatan*, 2011). Fenomena yang menjadi obyek kajian ini adalah pemikiran KH. Muhadjirin Amsar (1924-2003) dalam kitab *Miṣbāḥ al-Ẓalām Sharḥ Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam*.

Biografi Singkat KH. Muhadjirin Amsar Ad-Dary dan Jaringan Intelektualnya[1]

KH. Muhadjirin Amsar Ad-Dary (1924-2003) merupakan anak sulung dari pasangan H. Amsar bin Fiin dan Hj. Zuhriah binti H. Syafi'i bin Jirin Bin Gendot. Beliau lahir di kampung Baru Cakung Jakarta Timur 10 November 1924 dan wafat di Bekasi 31 Januari 2003. Dilahirkan dari keluarga yang berkecukupan serta menanamkan prinsip akan pentingnya pendidikan dan ilmu agama, KH. Muhadjirin Amsar Ad-Dary (1924-2003) menjadi salah satu ulama Betawi yang menjadi bagian dari jaringan ulama Nusantara dan Timur Tengah karena telah berguru kepada ulama Betawi di tanah air yang merupakan alumni Haramain serta menimba ilmu secara langsung dengan bermukim di Makkah selama beberapa tahun.

Lingkungan KH. Muhadjirin Amsar Ad-Dary (1924-2003) dilahirkan juga sangat berperan besar terhadap keahliannya.

[1]Biografi dan karya-karya lengkapnya dapat dilihat di Muhammad Muhadjirin, S*ejarah Singkat dan Sisi Lain Kehidupan Syaikh Muhammad Muhadjirin Amsar Ad-Dary*. Bekasi: Pondok Pesantren Annida Al-Islamy, 2012.

Pertama, beliau dilahirkan dalam sebuah tradisi tanah Betawi, yaitu budaya "Jawara", di mana setiap orang yang memiliki keberanian dan bela diri yang tangguh sangat diperhitungkan dan disegani oleh masyarakat Betawi sendiri. Kedua, Kampung Baru –tempat dimana KH. Muhadjirin Amsar Ad-Dary (1924-2003) dilahirkan- dikenal dengan golongan atau keluarga "*mu'allim*" (orang yang dari turun temurun keluarganya berdedikasi dengan dunia pendidikan Islam). Hal ini merupakan pengaruh kuat yang masih berlangsung sejak datangnya Islam ke tanah Betawi pada akhir abad 15 dan awal abad 16, sehingga spirit pendidikan agama Islam sangat kuat. Ayahnya merupakan keturunan dari keluarga "jawara" yang berprofesi sebagai seorang pedagang telor dalam partai besar serta mempunyai lahan pertanian yang luas. Sedangkan ibunya -seorang ibu rumah tangga- adalah keturunan "mualim" yang mencintai ilmu agama. Dalam hal ini, ibu beliau sangat berperan besar dalam menanamkan rasa cinta terhadap ilmu agama sehingga ketika usia 5 tahun, KH. Muhadjirin Amsar Ad-Dary (1924-2003) sudah mendapat pendidikan ilmu agama dari orang tua serta kerabatnya.

Perjalanan menuntut ilmu KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) terbagi dalam dua fase besar. Fase pertama, yang dijalani di kota kelahirannya dan Fase kedua adalah ditanah Haramain. Dari kedua fase tersebut beliau belajar dengan beberapa orang guru/*mu'allim*. Fase pertama, Guru-guru/*mu'allim* semasa dia belajar di Jakarta dan sekitarnya yaitu:

1. Mu'allim Sairan. Ilmu yang dipelajari dengan beliau adalah belajar membaca huruf Arab (Hijaiyah) dan Alqur'an saat usianya menginjak usia 5 tahun, yaitu pada tahun 1929.
2. Mu'allim Asmat. Beliau belajar ilmu Nahwu dan Sharaf selama 6 tahun, selain itu, beliau juga mempelajari Fiqih, Ushul Fiqih, Mantiq, ilmu Kalam, dan Tasawuf.

3. H. Mukhayar. Dengannya beliau belajar Al-Qur'an dan ilmu tajwid, dikarenakan beliau pernah disindir karena kurang fasih dalam membaca *makhraj* huruf.
4. KH. Saleh Ma'mun Al-Bantani. Selain dengan H. Mukhayar, beliau pun juga mencari guru qira'at, sampai akhirnya beliau bertemu dengan KH. Saleh Ma'mun al-Bantani untuk memperlancar bacaan qira'atnya.
5. KH. Ahmad. Dengan beliau, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) belajar selama 4 tahun untuk memperdalam ilmu Nahwu, dengan metode membaca dan memahami dari awal sampai akhir beberapa kitab. Selain itu, beliau juga mempelajari ilmu fiqih dan hadits.
6. KH. Hasbiyallah Klender. Bersama beliau, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) belajar selama 3 tahun. Selama itu, beliau mendapatkan tiga ilmu baru, yaitu Balaghah, Tafsir dan Akhlaq. Selain itu juga, beliau memperdalam ilmu yang didapat sebelumnya seperti Mantiq, Nahwu, dan Tasawuf.
7. KH. Anwar. KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) tidak terlalu lama berguru dengan beliau, ia hanya memperdalam ilmu yang telah dipelajari, yaitu ilmu Nahwu dan Fiqih.
8. KH. Ahmad Mursidi. Dengan beliau KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) mengakji dua bidang studi yaitu Mantiq dan Balaghah.
9. KH. Hasan Murtaha. Bersama dengannya beliau mempelajari ilmu Nahwu, Balaghah, Ushul Fiqih, dan *Adab al-Bahth wa al-Munaẓarah*.
10. Syaikh Muhammad Tohir. Dengan beliau KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) belajar selama sembilan tahun. Adapun ilmu yang dipelajari dari beliau adalah ilmu Nahwu, Fiqih, Tafsir, Mantiq, Balaghah, Tasawuf, Hadits, dan Falak.

11. Ahmad bin Muhammad murid dari Syaikh Mansyur al-Falaky. Dengan beliau, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) mempelajari gerhana bulan dan matahari.
12. Syaikh Abdul Majid. Bersama dengannya, beliau mempelajari beberapa cabang ilmu, yaitu ilmu Faroidh, Fiqih, Tafsir, Hadits, *Musthalah Hadits*, dan Tasawuf.
13. Al-Sayid Ali bin Abdurrahman al-Habsy. Beliau merupakan guru terakhir KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) sebelum beliau berangkat ke Haramain. Kepadanya beliau mempelajari ilmu Tasawuf.

Pada tanggal 4 Dzulqo'dah 1366 H/ Agustus 1947, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) berangkat ke Haramain. Pada fase kedua ini, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) memulai menuntut ilmu di Haramain. Awal perjuangan KH. Muhadjirin dalam menuntut ilmu dimulai dengan tinggal dirumah Syaikh Abdul Gani Jamal. Di antara para Syaikh yang beliau datangi adalah:

1. Syaikh Muhammad Ahyad, yang menggantikan Syaikh Muchtar al-Tarid al-Jawi di Masjid al-Haram. Kitab yang dipelajari adalah F*aṭh al-Wahab, al-Iqna fī Hilli al-Fadh Abi Suja', al-Muḥalla 'ala al-Qalyubi, Riyaḍ al-Sālihīn, Minhaj al-'Abidin* (kitab tasawuf), *'Umdah al-Abrār (Mantiq),* dan *Faṭ al-Qadir fi Nusuk al-Ajir.*
2. Syaikh Hasan Muhammad al-Masyath. Kitab yang dipelajari adalah bagian akhir dari kitab *Ṣahīḥ Muslim*, dan bagian awal kitab *Ṣahīḥ al-Bukhāri* di Masjidil Haram.
3. Syaikh Zaini Bawean, dengannya beliau belajar kitab *Ihya 'Ulumuddin* di rumah kediamannya.
4. Syaikh Muhammad Ali Husain al-Maliki. Seorang guru besar di kota Makkah yang bermazhab Maliki. Dari

beliau KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) belajar kitab *Ṭuhfah* yang dipelajari dikediamannya.

5. Syaikh Mukhtar Ampetan. Di rumahnya KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) mempelajari kitab *Ṣahiḥ al-Bukhāri* dan *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*.
6. Syaikh Muhammad al-A'rabi al-Tubbani al-Sutaifi al-Jazairi, dengannya beliau mendengar serta mempelajari kitab *al-Ashmuni, Mughni al-Labib, Tafsir Ibnu Katsir, Ṣahiḥ al-Bukhari, Sunan Ibnu Majah, al-Targhib wa al-Tarhib*, dan *Riyaḍ al-Sālihin*.
7. Syaikh Said 'Alawi 'Abbas al-Maliki. Beberapa kitab yang dipelajarinya, antara lain: *Mughni al-Labib, Jauhar al-Maknun, al-Hikam Li Ibni 'Aṭaillah al-Sakandari* (Tasawuf), dan *al-Aqdu al-Ma'allam fi Aqsam al-Wahy al-Mua'adham*.
8. Syaikh Ibrahim Fathani. Dengan beliau KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) mempelajari Tafsir Jalalain yang dilaksanakan di Masjidil Haram pada malam hari di bulan Ramadhan.
9. Syaikh Muhammad Ami al-Kutbi. Bersamanya beliau mempelajari *Ṣaḥiḥ al-Bukhari, Manhaj Dhawi Naẓar Fi Alfiat al-I'lmi al-Atsar, Jamu' al-Jawami* dan Fiqih Hanafi.
10. Syaikh Ismail Fathoni. Di rumahnya KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) mempelajari kitab *Ḥashiyah Ibnu 'Aqil 'Ala Alfiyah*.
11. Syaikh Ahmad Mansyuri dan Syaikh Muhammad Yasin, keduanya merupakan Mudir dan wakil mudir di Dar al-Ulum al-Diniyyah. Melalui mereka berdua KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) mempelajari berbagai macam ilmu pengetahuan agama di antaranya: ilmu Nahwu, Ilmu Hadits, Ilmu Fiqih, Ilmu Ushul Ilmu Tafsir. Dua orang Syaikh ini mempunyai peran yang sangat penting dalam perkembangan

ilmu pengetahuan KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003).

12. Syaikh Muhammad Amin al-Shinqiti dan Syaikh 'Abdurrahman al-Afriqi. Kedua Syaikh tersebut mempunyai pengaruh terhadap perjalanan KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) ketika belajar di kota Madinah. Kitab yang dipelajari adalah *al-Mudawamah al-Qubra* (Fiqih Maliki), *al-Mughni Li Abi Qudamah* (Fiqih Hanafi), dan *Durru al-Mukhtar li Ibni Abidin* (Fiqih al-Ahnaf).
13. Syaikh Muhammad Abdul Baqi. Dengan beliau, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) mempelajari *al-Manahili al-Silsilah fi al-Hadithi al-Musalsalah* sehingga mendapat Ijazah karena telah khatam membaca kitab tersebut baik secara *fi'liyah* dan *qauliyah*.

Pada hari kamis tanggal 19 shafar 1375 H atau bertepatan dengan 6 Agustus 1955 M, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) tiba di tanah air, setelah menerima surat yang dikirim oleh ibundanya. Sepulangnya KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) dari menuntut ilmu di Makkah dan Madinah, beliau menjadi ulama yang sangat alim didaerahnya karena beliaulah satu-satunya ulama yang pernah belajar ke Makkah. Karena tingginya ilmu agama dan tingkat kealiman yang dimilikinya, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) dapat menjawab persoalan-persoalan agama yang dilontarkan oleh ulama sekitarnya. Sebelum KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) memutuskan hijrah dari tempat kelahirannya dan menetap di Bekasi untuk mengembangkan dan mengamalkan ilmunya pada masyarakat disana. Beliau menikahi putri KH. Abdurrahman Shodri, seorang ulama Bekasi yang disegani karena kealimannya yang bernama Hj. Hanah. Beliau dikarunia delapan orang anak, empat laki-laki dan empat perempuan, diantara yaitu: Hj. Faiqoh Muhadjirin, H. Muhammad Ihsan Muhadjirin, H. Ahmad Zufar (Alm), Hj. Badi'ah Muhadjirin, Hj.

Farhah Muhadjirin, Hj. Rufaida Muhadjirin, H. Dhiya al-Maqdisi Muhadjirin dan H. Muhammad Aiz Muhadjirin.

KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) mendirikan pondok pesantren sendiri yang dinamakan Annida al-Islami. Karena kealimannya, banyak para santri yang belajar dan mengaji kepada beliau. Diantara ribuan santri yang belajar dan mengembangkan majlis taklim dilingkungannya masing-masing, diantara murid-murid yang menonjol adalah:

1. KH. Ahmad Sirajuddin Abdul Ghani, MA. Setelah belajar kepada KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003), beliau meneruskan studi S1 di Madinah dan S2 di Ummul Quro. Saat ini beliau menjabat sebagai salah satu pimpinan pondok pesantren Al-Hidayah Basmol, Kembangan, Jakarta Barat. Beliau juga aktif di MUI Jakarta sebagai anggota komisi fatwa.
2. KH. Alawi Zein. Beliau meneruskan pendidikannya ke pesantren Syaikh Said Muhammad Alwi al-Maliki, Makkah setelah menyelesaikan pendidikannya dengan KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003). Beliau juga salah satu pimpinan pondok pesantren Al-Hidayah Basmol, Kembangan, Jakarta Barat.
3. KH. Khairuddin. Domisili beliau di daerah Rawa Lele.
4. KH. Maulana Kamal Yusuf. Beliau merupakan alumni Gontor yang mengikuti pengajian KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) setiap selasa dan kamis pagi.
5. KH. Mahfudz Asirun. Beliau merupakan santri kesayangan KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003). Beliau juga juru ketik ketika menulis ulang dengan mesin ketik Arab kitab *Miṣbāḥ al-Ẓalām*. Beliau adalah pimpinan pondok pesantren al-Itqon yang terletak di Cengkareng Barat. Beliau juga aktif di MUI Jakarta sebagai anggota ketua MUI Jakarta Barat. Selain itu, beliau juga masih mengajarkan kitab *Miṣbāḥ al-Ẓalām* didalam pengajian.

Karya KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003)

Karya tulis KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) yang telah dicetak kurang lebih berjumlah 34 buah kitab yang terdiri dari berbagai cabang keilmuan (Pondok Pesantren Annida Al Islamy Bekasi, 2012). Beberapa kitab yang disebutkan masih terdapat keterbatasan dalam pendeskripsian, penulis hanya mendeskripsikan karya beliau secara umum dan juga ada beberapa yang tidak dideskripsikan. Di antara karya-karya KH. Muhadjirin Amsar Amsar ad-Dary (1924-2003) adalah:

1. Bidang Bahasa
    a. *Fan al-Muṭāla'ah al-Ūla*
    Kitab ini ditulis pada tanggal 25 Jumadil Ūla 1380 H/15 Nopember 1960 M, berisi 18 halaman dan masih ditulis tangan.
    b. *Fan al-Muṭāla'ah al-Thāni*
    c. *Fan al-Muṭāla'ah al-Thālitha*
    d. *Mahfūẓāṭ*
    Kitab ini terdiri dari dua kitab. Kitab pertama berisi 14 halaman, selesai ditulis pada 27 Jumadil Awwal 1380 H/17 Nopember 1960 M. Sedangkan kitab kedua berisi 16 halaman, selesai ditulis pada 12 Jumadil Akhir 1380 H/2 Desember 1960 M.
    e. *Qawa'id al-Nahwiyah al-Ūla*
    Kitab ini dikarang pada tanggal 13 Muharram 1380 H/8 Juli 1960 M. Kitab ini selesai ditulis hari juma't, jam 9 pagi pada tanggal 21 Muharram 1380 H/15 Juli 1960 M. Kitab ini diketik dalam bahasa Arab berjumlah 69 halaman. Kitab ini diselesaikan selama 7 hari.
    f. *Qawa'id al-Nahwiyah al-Thāni*
2. Bidang Balaghah
    a. *Al-Bayān*
    Kitab ini selesai pada 14 Dzulqa'dah 1401 H/13 September 1981 M, berjumlah 14 halaman.

b. *Mukhtarāt al-Balaghah*

Kitab ini selesai disusun pada malam selasa tanggal 22 Jumadil Ūla 1377 H/14 Januari 1958 M. Dan selesai di tulis kembali oleh Mahfudz Asirun pada 23 Syawal 1406 H/1 Juli 1986 . Kitab ini berjumlah 60 halaman.

3. Bidang Ilmu Tauhid
   a. *Mulakhaṣ al-Ta'līqāt 'ala Matan al-Jauharah*
   b. *Syarh al-Ta'līqāt 'ala Matan al-Jauharah*
4. Bidang Ushul Fiqh
   a. *Taisīr al-Wuṣūl fī Ilmi al-Uṣūl*
   b. *Iḍah al-Maurūd*

   Kitab ini merupakan ringkasan dari *Nashr al-Bunūd 'ala Maraqi as-Su'ud*. Kitab ini merupakan ushul fiqh mazhab Maliki. Kitab ini disusun dalam bentuk *nazham* (bait-bait sya'ir bahasa Arab) dan dibagi menjadi dua jilid yang berisi 962 halaman. Selain membahas ushul fiqih imam Maliki, namun didalamnya juga disinggung ushul fiqih imam-imam lainnya seperti imam Syafi'i, Imam Hanafi, dan Imam Hanbali. Kitab ini selesai ditulis tanggal 16 Sya'ban 1413 H/30 Pebruari 1992 M.

   c. *Istikhrāj al-Furū' 'ala al-Uṣūl*
   d. *Khilafiyāt*
   e. *Falsafah at-Tashri'*
   f. *Ma'rifat al- Ṭuruq al-Ijtihād*

   Kitab yang berisi mengenai memahami cara beristidlal dan mengambil keputusan hukum. Didalamnya pula dijelaskan syarat-syarat dan rukun-rukun jalan menuju tingkatan mujtahid serta dijelaskan pembagian mujtahid baik dalam hal membenarkan atau menyalahkan ijtihad.

g. *Takhrīj al-Furū' 'ala al-Uṣūl*
Kitab ini berjumlah 61 halaman. Tidak terdapat tanggal dan tahun penulisannya dan belum diterbitkan.

5. Bidang Ushul al Hadits
a. *Al- Istidhkār*
Al-Istidhkār adalah kitab *Musṭalah al-Hadith* yang dikarang oleh KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) untuk menambah pelajaran disiplin ilmu hadits karena beliau telah mendirikan Pesantren Annida yang tingkat pendidikannya lebih tinggi dibanding dengan santri yang ada dipesantren Bahagia. Kitab ini terdiri dari 197 halaman. Kitab ditulis pada 16 Dzulhijjah 1392 H/21 Januari 1973 M. Dan selesai ditulis dan dikoreksi pada tanggal 28 Muharram 1393 H/4 Maret 1973. Pertama kali diterbitkan oleh Ma'had Annida pada tahun 1978. Telah terjadi perbaikan redaksi oleh H. Muhyiddin dan mengalami cetak ulang sebanyak lima kali. Karya yang ada pada penulis adalah cetakan ke lima tahun 1424 H/2003 M.
b. *Al-Qaul al-Hathith fī Musṭalah al-Hadith*
Kitab ini ditulis tanggal 10 Rajab 1379 H/9 Januari 1960 M. Kitab ini selesai ditulis oleh KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) pada tanggal 21 Rajab 1379 H/20 Januari 1960 M. Kitab ini pertama kali diterbitkan pada Pondok Pesantren Bahagia asuhan mertuanya. Latar Belakang kitab ini ditulis karena ada dorongan untuk memberikan pengajaran yang mudah dipahami oleh para santri di Pesantren Bahagia. Kitab ini ditulis dengan tulisan tangan kemudian di fotokopi dan telah mengalami cetak ulang sebanyak empat kali. Karya yang ada pada penulis adalah cetakan

keempat tahun 1409 H/1989 M. Belum ada perbaikan redaksional. Sampai cetakan keempat, kitab ini masih dalam bentuk tulisan tangan, walaupun demikian, penyajiannya cukup bagus dan jelas. Di cetak dalam ukuran format sedang, pinggirannya dibuat seperti bingkai kaligrafi dan tulisannya terdapat di dalam. Kitab ini terdiri dari 52 halaman diawali dengan kata pengantar dan diakhiri dengan daftar isi. Kitab ini merupakan kitab *Musṭalah al-Hadith* yang membahas 45 pembahasan. Susunan pembahasan dalam kitab ini mengikuti susunan pada *matan* Baiqani.

c. *Ta'līqāt 'ala Matan Baiqūnī*

Kitab ini dinamakan *Ta'līqāt 'ala Matan Baiqūnī* karena kitab ini merupakan *ta'liq*/komentar atas *matan* Baiquni, sebuah *naẓam mustalah al-hadith* yang terdiri dari 34 bait. Kitab ini terdiri dari 58 halaman. Selesai ditulis pada akhir bulan Rabi'ul Tsani tahun 1377 H/November 1957 M di Bekasi. Kitab ini pertama kali dicetak pada tahun 1975 dan telah mengalami lima kali cetak ulang. Karya yang ada pada penulis merupakan cetakan kelima tahun 1411 H/1991 M. Sampai cetakan yang kelima, kitab ini masih berbentuk tulisan tangan yang diperbanyak. Formatnya dalam ukuran sedang, tulisannya terdapat didalam dan pada pinggirnya dibuatkan bingkai berupa garis lurus. Nomor halamannya terdapat di atas. Di mulai dengan kata pengantar dan diakhiri dengan daftar isi.

6. Bidang Mantiq

a. *Al-Madārik fī al-Mantiq*

Kitab ini terdiri dari 45 halaman, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) mulai mengarang kitab ini tanggal 18 Rabi'ul Awwal 1386 H/6 Juli

1966 M dan diselesaikan pada hari rabu setelah Ashar tanggal 15 Rabi'ul Akhir 1386 H/13 agustus 1966 M. Jika melihat tahun mulai menulis kitab ini, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) hanya membutuhkan waktu selama 1 bulan 7 hari untuk menyelesaikan kitab ini.

b. *Al-Naḥj al-Maṭlūb ilā mantiq al-marghūb*
Kitab ini berjumlah 90 halaman. Tidak terdapat tanggal dan tahun penulisannya. Ditulis kembali oleh Mahfudz Asirun.

7. Bidang Faraidh
   a. *Al-Qawl al-Qā'id fī 'ilmi al-faraiḍ*
   Kitab ini selesai ditulis pada hari ahad (minggu) ba'da Ashar tanggal 22 Dzulhijjah 1322 H/ 10 Juli 1958 M. Kitab ini ditulis ulang oleh H. Mahyudin pada hari Ahad, tanggal 24 Dzulqa'dah 1407 H/19 Juli 1987 M. Kitab ini berisi 52 halaman, dimulai pengantar penulis dan diakhiri dengan catatan penulisan ulang kembali kitab ini.
8. Bidang Tarikh
   a. *Mirah al-Muslimīn*
   b. *Al-Muntakhib min tārikh Daulah Banī Umayyah*
   Kitab ini selesai pada hari juma't jam 9 pagi, tanggal 26 Shafar 1383 H/ 9 Juni 1963 M. Kitab ini masih tulis tangan berjumlah 97 halaman.
   c. *Tarikh al-Adab al-'Arabī*
   Kitab ini berjumlah 31 halaman, berisi mengenai perkembangan sastra Arab. Kitab ini ditulis pada 25 Syawwal 1400 H/7 September 1980 M. ditulis kembali dengan tulisan tangan oleh Ahmad Sururi Zein.
   d. *Tarikh Muhammad Rasulullāh wa al-Khulafa ar-Rāsyidīn.*

9. Bidang *Qawaid al-Fiqh*
   a. *Qawa'id al-Khams al-Bahiyyah*
      Kitab ini diselesaikan pada malam rabu tanggal 5 Jumadil Tsani 1412 H/13 Desember 1991 M. Kitab ini berjumlah 114 halaman dan ditulis kembali oleh Mahfudz Asirun.
10. Bidang *Ushul al Tafsir*
   a. *At-Tanwīr fī Uṣul at-Tafsīr*
      Kitab ini selesai ditulis ba'da Ashar tanggal 25 Jumadil Akhir 1385 H/25 Oktober 1965 M. Kitab ini berjumlah 61 halaman.
   b. *Tatbīq al-Āyah bi al-Hadith*
      Kitab ini berisi 113 permasalahan dan hukumnya dalam Islam. Kitab ini mengikuti cara penulisan Imam Qhurtubi dalam kitab Tafsirnya yang bernama al-Jami' li ahkam Al-Qur'an. Kitab ini ditulis dengan ukuran kertas folio, dengan 114 halaman. Tidak terdapat tanggal dan tahun penulisannya dan belum diterbitkan.
11. Bidang *Adab al-Bahth*
   a. *Al-Thiqāyah al-Marīah fī al-Bahth wa al-Munaẓarah*
      Kitab ini selesai ditulis pada tanggal 25 Rajab 1395 H/3 Agutus 1975 M.
12. Bidang *al-Wad'*
   a. *Al-Qar'u as-Sam' fī al-Waḍ'i*
      Kitab ini selesai ditulis pada waktu dzuhur, hari sabtu tanggal 4 Jumadil Tsani 1403 H/21 Nopember 1992 M. Kitab ini berisi 31 halaman.
13. Bidang *Fiqh al-Hadits*
   a. *Miṣbāh al-Ẓalām Sharḥ Bulugh al-Marām min Adillah al-Ahkam.*
      Miṣbāh al-Ẓalām Sharḥ} Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam merupakan syarah kitab *Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam*. Kitab

ini terdiri dari 4 jilid. Jilid pertama berjumlah 408 halaman, jilid kedua berjumlah 390 halaman, jilid kedua berjumlah 327 halaman dan jilid keempat berjumlah 415 halaman. Penomoran haditsnya mengikuti pada kitab *Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam*. Kitab ini selesai ditulis pada tahun 1972 M dan pertama kali diterbitkan pada tahun 1985 oleh Ma'had Annida al-Islami. Kitab ini telah mengalami perbaikan redaksionalnya yang dilakukan oleh KH. Muhammad Zein, KH. Mahfudz Asirun, dan KH. A. Syarifuddin.

Pembahasan dimulai dengan menyebutkan kitab lalu bab kemudian disebutkan haditsnya disertai nomor kemudian baru memberikan syarahnya. Dalam men-*syarh*, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) menuliskan redaksi haditsnya diawali dengan huruf (ص) yang artinya mushanif, dan nomor haditsnya serta perawinya seperti yang terdapat dalam kitab *Bulughul Marām*. Setelah itu beliau mensyarah hadits tersebut diawali dengan huruf (ش) yang artinya syarah. Lalu memulai mensyarah hadits dengan menulis kembali potongan hadits tersebut kemudian menjelaskan maknanya dengan menyebutkan *asbabul wurud*-nya (jika terdapat *asbabul wurud*-nya), kandungan hukumnya dengan memaparkan pendapat para ulama serta perbedaan pandangan diantara mereka.

14. Bidang Tasawuf
    a. *Al-Ta'aruf fī at-Taṣawuf*

       Kitab ini menjelaskan pengertian mengenai tasawuf. Kitab ini selesai ditulis di Bekasi pada tanggal 14 Dzulhijjah 1405 H. Kitab ini diketik dalam B. Arab berisi 30 halaman dan belum diterbitkan.

Pemikiran KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) dalam Kitab *Miṣbāh al-Ẓalām Sharḥ Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam*

Penulis tidak secara detail menggambarkan pemikiran KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) dalam bab ini. Akan tetapi, penulis menggambarkan pemikiran beliau dilihat dari struktur penulisan kitab *Miṣbāḥ al-Ẓalām Sharḥ Bulugh al-Marām*. Zainuddin (2008) berujar dalam kajiannya bahwa dia tidak dapat menemukan hal-hal yang baru /pemikiran baru dari KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) mengenai Hadits. Namun jika dilihat posisi beliau sebagai seorang ulama ilmu Hadits sangat jelas sekali memiliki pandangan tersendiri mengenai Hadits. Dimana beliau tidak menerima hadits apa adanya sebagai sandaran hukum setelah Al-Qur'an, tapi beliau membandingkan terlebih dahulu dengan hadits lain dan pendapat-pendapat ulama lain, barulah beliau mengambil kesimpulan hukumnya dari penalaran beliau tersebut. Dengan begitu, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) memposisikan hadits dengan begitu penting dan hati-hati dengan memperhatikan kualitas hadits tersebut baik dari segi *sanad* maupun *matan*. Dengan dasar pemikiran itu, bisa kita lihat dari kitab *Miṣbāh al-Ẓalām Sharḥ Bulugh al-Marām*.

Sekilas penjelasan mengenai kitab *Miṣbāh al-Ẓalām* telah dipaparkan pada bab sebelumnya. Namun ada beberapa hal yang sangat penting mengenai kitab tersebut yang dapat menggambarkan pemikiran KH. Muhadjirin Amsar Amsar ad-Dary (1924-2003), diantaranya, pertama, pandangan beliau mengenai kitab *Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam* bahwa kitab tersebut merupakan kitab yang sangat representatif sebagai sebuah kitab *hadith ahkam*, di mana kitab tersebut adalah sebuah karya kitab hadits hukum terbaik pada zamannya, sehingga tidak diragukan lagi jika kitab *Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam* menjadi tempat referensi para ahli Fiqih, ahli Hadist, sampai para guru dan murid di berbagai

lembaga pendidikan dari dahulu sampai saat ini, lebih jauh lagi kitab *Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam* dapat diterima di kalangan mazhab fiqih dan di lapisan masyarakat Islam (dalam Muhajirin, 2014; Ali, 2009). Hal ini diutarakan KH. Muhadjirin Amsar Amsar ad-Dary (1924-2003) sebagai salah satu motivasi beliau membuat kitab sharḥ *Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam*.

Kedua, mengenai sistematika penulisan kitab *Miṣbāh al-Ẓalām*. Dalam hal ini sudah penulis utarakan singkat pada bab sebelumnya, namun ada beberapa hal penting terkait hal tersebut dalam hal perbedaan dengan kitab-kitab syarah *Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam* lainnya. Hal ini sudah dilakukan oleh Ali (2009) dalam kajiannya, namun penulis tuliskan kembali dengan singkat mengenai perbedaan pensyarahan kitab *Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam* dengan tujuan melihat pemikiran KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003). Kitab yang dijadikan pembanding, diantaranya kitab *Subulu as-Salām* karya al-San'ani, Kitab *Ibānah al-Aḥkām* karya 'Alwi 'Abbas al-Maliki dan Hasan Sulaimān al-Nūrī, Kitab *Taudīḥ al-Aḥkām* karya 'Abdullah Ibn 'Abdurrahman al-Bassām, dan Kitab *Miṣbāh al-Ẓalām* karya KH. Muhadjirin Amsar Amsar ad-Dary (1924-2003). Kitab *Subulu as-Salām* karya al-San'ani ditulis dengan dua sebab, yakni menyederhanakan dari sisi bahasa dan maknanya serta diharapkan karya tersebut memiliki daya tarik terhadap beberapa pelajar dan para peneliti. Dalam pensyarahan hadits, al-San'ani terlebih dahulu menjelaskan *sanad* hadits dengan menjelaskan biografi periwayat hadits yang hanya terdiri dari generasi sahabat saja. Selanjutnya penjelasan dari setiap hadits, dimulai dari segi kebahasaan, menggunakan riwayat lain sebagai penjelas dari makna *matan* yang sedang dikaji. Dari hal tersebut nampak sekali terlihat, bahwa al-San'ani menggunakan pendekatan bahasa dan riwayat untuk menguatkan argumennya dalam mensyarah setiap hadits.

Berbeda dengan al-San'ani dengan karyanya kitab *Subulu as-Salām*, kitab *Ibānah al-Ahkām* karya 'Alwi 'Abbas al-Maliki dan Hasan Sulaimān al-Nūri, mempunyai gaya/warna baru dalam hal penulisan syarah hadits. Dimana mereka berdua memunculkan pointer-pointer sebagai penghantar serta jembatan kemudahan pada peneliti hadits khusunya pemula. Sedangkan dalam hal isi, 'Alwi 'Abbas al-Maliki dan Hasan Sulaimān al-Nūri tidak memuat ayat-ayat Al-Qur'an atau hadits dari riwayat lain sebagai penguat dan pembanding pembahasaanya. Dalam hal motivasi, 'Alwi 'Abbas al-Maliki dan Hasan Sulaimān al-Nūri mengatakan, bahwa: *Pertama*, kitab ini merupakan penegasan kebesaran karya dan sosok Ibnu Hajar dalam mencurahkan pengabdian dan dedikasinya terhadap *al-Aḥkām al-Shari'ah* (hukum-hukum syari'ah) secara khusus dan agama Islam pada umumnya. *Kedua*, menjelaskan hadits-hadits yang terdapat dalam kitab *Bulugh al-Marām* bukan hanya dari segi maknanya namun juga dari segi kualitas hadits dengan mengemukakan ulama-ulama yang mentakhrijnya dan kitab-kitab yang menjadi rujukannya. Hal ini dimaksudkan dengan tujuan sebagai bahan renungan yang mendalam bagi pemula (yang baru mempelajari hadits) dan sebagai pengingat bagi para ahli. *Ketig*a, menghadirkan pendekatan baru seiring dengan semangat zaman sehingga menemukan adanya faidah yang baru. Keempat, menghantarkan umat Islam kepada sikap yang proporsional terhadap perbedaan-perbedaan pendapat ulama dalam penetapan hukum.

Adapun sistematika dalam penulisan kitab *Ibānah al-Ahkām* sebagai berikut, yaitu: *Pertama*, Pengantar dari kedua pengarang Alwi 'Abbas al-Maliki dan Hasan Sulaimān al-Nūrī. *Kedua*, membahas tentang *Musṭalāḥ al-Hadith*, meliputi dasar-dasar ilmu hadits, sejarah singkat kodifikasi hadits, penjelasan beberapa istilah dalam kitab hadits, pembagian macam-macam hadits dan lainnya. *Ketiga*, menjelaskan hadits-hadits yang terdapat dalam kitab *Bulugh al-Marām*, Alwi 'Abbas al-Maliki dan Hasan Sulaimān al-Nūrī memiliki sistematika

tersendiri yang baru dan unik, yaitu dengan membuat pointer-pointer dalam setiap hadits yang disyarahkannya. Adapun pointer-pointer yang dimaksud meliputi: *al-Ma'na al-Ijmālī* (pengertian global), *al-Tahlil al-Lafẓī* (analisis lafadz), *Fiqḥ al-Hadith* (fiqih hadits), *Rāwī al-Hadith* (periwayat hadits), dan *Man Akhraja al-Hadith* (orang yang meriwayatkan hadits)[2].

Pensyarahan kitab *Taudīḥ al-Ahkām* karya 'Abdullah Ibn 'Abdurrahman al-Bassām tidak jauh berbeda dengan kitab *Ibānah al-Aḥkām*. Akan tetapi, kitab Taudīh al-Ahkām lebih sistematis dan lengkap dari segi pengantarnya. Dilihat dalam beberapa catatan yang terdapat dalam mukaddimahnya dan tidak menutup kemungkinan menjadi motif 'Abdullah Ibn 'Abdurrahman al-Bassām dalam penulisan kitab Taudīh al-Ahkām, secara garis besar merupakan kitab syarah hadits kontemporer, diantara catatan tersebut adalah: *Pertama*, dari segi isi (*content*) dalam kitab ini mengomentari tentang peringkat hadits, menjelaskan kosa kata yang asing, menjelaskan hukum fiqih dan yang terakhir perincian berbagai pendapat dalam masalah-masalah fiqih yang dikupas secara khas. *Kedua*, mengupayakan bersikap proporsional terhadap pendapat-pendapat imam mazhab dan tidak fanatik kepada mereka, semuanya dikembalikan kepada dalil-dalil dan pendapat ulama yang ada. *Ketiga*, menambahkan pendapat ulama-ulama kontemporer yang berdasarkan hasil sidang-sidang masalah fiqih yang dilaksanakan oleh Organisasi Konferensi Islam (OKI) dan juga berdasarkan riset dewan ulama kerajaan Arab Saudi serta hasil riset ulama Kairo. *Keempat*, mengkorelasikan persoalan fiqih modern berdasarkan hasil riset yang ada relevansinya dengan hadits-hadits yang terdapat dalam kitab *Bulugh al-Marām*. Kelima, menjelaskan tingkat kualitas hadits, riwayat, dirayah, ditolak atau diterimanya sebuah hadits,

---

[2]Lebih jelas lagi mengenai penjelasan pointer-pointer dalam penulisan kitab *Ibānah al-Ahkām* karya Alwi 'Abbas al-Maliki dan Hasan Sulaimān al-Nūrī, lihat Saidina Ali (2009: 41) dalam skripsinya yang berjudul "*Metodologi Pensyarahan Kitab Bulug al-Maram: Telaah atas Kitab Misbah al-Zulam Syarh Bulug al-Maram Karya Syaikh Muhammad Muhajirin Amsar al-Dari*."

menjelaskan ungkapan asing dari sisi kebahasaan (nahwu dan sharaf) serta membandingkannya dengan ternimonolgi yang ilmiah. Keenam, menjelaskan faedah dari setiap bab yang dibahas.

Sistematika pensyarahan kitab *Taudīh al-Ahkām* karya 'Abdullah Ibn 'Abdurrahman al-Bassām secara garis besar terdiri dari dua hal; *Pertama*, penjelasan sebelum membahas hadits, dalam hal ini menjelaskan definisi tentang setiap pembahasan, seperti masalah ṭaḥarāh dan mejelaskan hikmah tentang hukum yang sedang dibahas seraya mengutip ayat Al-Qur'an sebagai *hujjah*. *Kedua*, penjelasan mengenai maslah hukum yang terdapat dalam hadits. Yang dimaksud hal tersebut adalah menjelaskan tentang *mufradāt* (kosa kata), mengungkapkan hal-hal penting yang terdapat dalam setiap hadits, membeberkan perbedaan pendapat para ulama (*khilāfiyat*), dan menjelaskan tentang kualitas hadits (*ṭabāqāt al-hadith*).

Kitab *Miṣbāh al-Ẓalām* merupakan karya seorang ulama Betawi tulen, yaitu KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) yang telah dijelaskan dalam biografi singkat sebelumnya. Karya ini merupakan salah satu kitab syarah *Bulugh al-Marām* dari beberapa kitab yang telah penulis sebutkan. Motivasi penulisan kitab ini pun telah dijabarkan sebelumnya, dimana beliau sangat kagum dan apresiatif terhadap kitab. Di samping itu, kitab *Miṣbāh al-Ẓalām* adalah hasil puncak ketekunan dan kecerdasan beliau ketika menempa pendidikan di Dār al-Ulūm[3]

[3]Dār al-'Ulūm merupakan sebuah madrasah yang didirikan oleh Sayyid Muhsin al-Palimbani pada 1353/1934 setelah beliau menimba ilmu di Madrasah Saulatiyah. Madrasah ini khusus menampung murid-murid dari Nusantara seperti Indonesia, malasyia, Singapura dan lain-lain. Selain sayyid Muhsin, pengurus dan pengajar pada masa-masa awal madrasah ini diantaranya adalah Amir Tengku Mukhtar, Muhsin al-Musawi, Zubayr Ahmad al-Mandili, Abd al-Rasyid al-Palimbani, Abd al-Wahid al-Jambi, Ya'qub Firaq, Raden Atmojo, dan Abd al-Majid. Sepanjang sejarahnya hingg tahun 1990 lalu, madrasah ini dipimpin oleh 4 kepala Madrasah, yaitu secara berurutan Muhsin al-Musawi (1353-1354 H/ 1934-1935 M), Zubayr Ahmad (1354-1359 H/ 1935-1945 M), Ahmad Mansuri (1359-1384 H/ 1940-1964 M) dan Muhammad Yasin al-Padani (1384-1410 H/ 1964-1990 M). Madrasah ini mempertahankan pola pendidikan tradisional dan berusaha

Makkah. berbagai corak pemikiran, mazhab fiqih dan teologi keislaman diserap dan dikaji baik dari beragam kitab secara langsung maupun melalui gurunya. Melalui proses seleksi dan analisis yang mendalam, beliau membuat ulasan kembali, menukil, resensi atau meminjam istilah beliau "*taqiyidāt wā ikhtisārāt*" terhadap karya ulama terdahulu.

Berdasarkan keterangan dari H. Facrudin (dalam Ali, 2009 dan Dakir & Levi Fachrul Avivy, 2011), bahwa langkah-langkah yang dilakukan oleh KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) dalam kitab *Miṣbāh al-Ẓalām* adalah: *Pertama*, *tanqil*, secara bahasa artinya memindahkan, yaitu suatu upaya mengambil kutipan dari berbagai pendapat ulama dan literatur yang berbeda-beda sesuai dengan tema pembahasan secara keseluruhan kedalam suatu naskah. *Kedua*, *tabyid*, artinya pemutihan, yaitu menjadikan naskah yang sudah tersusun untuk kemudian dipilah-pilah (pemutihan) pendapat dan pandangan ulama yang memang benar-benar sesuai dan relevan dengan tema pembahasan. *Ketiga, tahqiq*, artinya menguatkan. Dalam hal ini merupakan suatu upaya terakhir yang ditempuh oleh KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) dengan memeriksa ulang secara keseluruhan hasil naskah yang sudah dipilah-pilah sambil ditambahkan dan dilengkapi kembali jika memang dirasa perlu demi kesempurnaan sebuah karya tulis. Dalam menjelaskan sebuah hadits, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) tidak mempunyai sistematika yang baku. Terkadang beliau memulai dari aspek asbāb al-wurūd hadisnya, dilain kesempatan membahas aspek-aspek lainnya, seperti kebahasaan, ushul fiqih dan *sanad*. Namun, secara umum syarah yang dilakukan KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) sudah mencakup *sanad* dan *matan*, walaupun

---

mempertahankan independensinya dari campur tangan pemerintah Saudi, baik dalam kurikulum maupun anggran belanja. Namun karena berbagai alasan, akhirnya terpaksa menerima subsidi dari Pemerintah dan kehilangan independensinya. Lihat Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000, h. 155-156.

dalam hal *sanad* pembahasannya sangat sederhana. Hal ini disebabkan bahwa pembahasan *sanad* bukan menjadi fokus utama pembahasan salam kitab *Miṣbāh al-Ẓalām*. Sebaliknya beliau memfokuskan pembahasannya pada hukum Islam khususnya keragaman Mazhab.

Pembahasan *matan* dalam kitab *Miṣbāh al-Ẓalām* mencakup beberapa aspek di antaranya: *Pertama*, mengemukakan hukum hadits secara umum. *Kedua,* menjelaskan *asbāb al-wurūd*. *Ketiga*, menjelaskan kata atau kebahasaan (nahwu dan Balaghah). Keempat, mengemukakan pembahasan mengenai ushul fiqh. *Kelima,* mengemukakan pembahasan *sanad*. *Keenam,* mengemukakan beberapa pendapat ulama yang berbeda sebagai perbandingan, tanpa menentukan salah satu pendapat sebagai pilihannya. *Ketujuh,* mengemukakan beberapa pendapat ulama yang saling berbeda sebagai perbandingan, kemudian mengemukakan pendapatnya sendiri. Sosok KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003), jika dilihat dari perjalanan menuntut ilmu baik di Indonesia maupun di Makkah dan Madinah, secara sadar membentuk kareakter disiplin keilmuan yang beliau miliki. Jika kita lihat karya-karya beliau yang telah dijelaskan sebelumnya, bisa dikatakan bahwa KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) dalam hal disiplin keilmuannya sangat fokus dibidang hadits dan hukum fiqh dengan berbagai instrumennya. Dan hal ini bisa kita lihat dalam kitab *Miṣbāh al-Ẓalām*, bahwa corak pensyarahan kitab tersebut sarat akan corak dan nuansa hukum fiqih. Hal ini ditunjukkan oleh KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) dalam mukaddimahnya, bahwa sumber referensi utama dalam penggarapan kitab *Miṣbāh al-Ẓalām* adalah semua kitab syarah *Kutūb al-Sitta*h dan kitab-kitab fiqih terkenal beserta kitab ushul fiqihnya.

Mengetahui sistematika kitab *Miṣbāh al-Ẓalām*, kita dapat menyimpulkan beberapa pemikiran beliau. Dalam hal ini penulis membatasi uraian pemikiran beliau dilihat dari segi aspek pembahasan *matan*, *Pertama*, beberapa pendapat ulama

yang berbeda sebagai perbandingan, tanpa menentukan salah satu pendapat sebagai pilihannya. *Kedua*, beberapa pendapat ulama yang saling berbeda sebagai perbandingan, kemudian mengemukakan pendapatnya sendiri. tema yang diambil disesuaikan dengan fenomena yang terjadi dikalangan masyarakat. Dalam hal ini, untuk melihat pemikiran KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003), penulis membatasi hanya kepada dua aspek, yaitu:

1. Mengemukakan beberapa pendapat ulama yang berbeda sebagai perbandingan, tanpa menentukan salah satu pendapat sebagai pilihannya.

   Pada pembahasan hadits tentang hukum air dan bangkai binatang laut, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) mengemukakan beberapa pendapat ulama seputar perbedaan hukum air dan bangkai binatang laut. Menurut Imam Syafi'i semua jenis bangkai laut itu halal termasuk babi laut, anjing laut, dan ular laut sekalipun, baik disembelih terlebih dahulu atau tidak. Dasar atau dalil Imam Syafi'i mengenai hal tersebut berdasarkan surat *al-Māidah* ayat 96, yang artinya : "dihalalkan bagimu binatang buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu, dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan; dan diharamkan atasmu (menangkap) binatang buruan darat, selama kamu dalam ihram dan betakwalah kepada Allah yang kepada-Nyalah kamu akan dikumpulkan".

   Menurut Imam Abu Hanifah bahwasanya bangkai binatang laut tidak halal ia ber-*hujjah* pada keumumannya haramnya bangkai dalam Al-Qur'an yang terdapat dalam surat *al-Māidah* ayat 3, yang artinya: "Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah".

2. Mengemukakan beberapa pendapat ulama yang saling berbeda sebagai perbandingan, kemudian mengemukakan pendapatnya sendiri.

   Dalam pembahasan hadits kelima mengenai cara membersihkan najis yang berasal dari air kencing.

   عَن أبي السَّمْحِ قال قال النّبيُّ صلىّ الله عليه وسلّم يُغْسلُ مِنْ بَوْلِ الْجاَرِيَةِ وَيُرَشُّ مِنْ بَوْلِ الْغُلاَمِ

   "Abu al-Samh telah berkata: Nabi Muhammad SAW., bersabda: "Air seni bayi perempuan (cara membersihkannya dengan cara) dicuci, sedangkan air seni bayi laki-laki (cara membersihkannya cukup dengan) dipercikkan air".

   Dalam memahami hadits ini terjadi perbedaan pendapat antara mazhab Syāfi'i dan Maliki berdasarkan tentang tata cara membersihkan najis dan air seni anak balita. Menurut pendapat maẓhab Syāfi'i air seni bayi laki-laki cukup dibersihkan dengan tata cara demikian akan tetapi harus dicuci. Sedangkan menurut mazhab Maliki baik air seni bayi laki-laki maupun perempuan cukup dibersihkan dengan cara dipercikan air. Pendapat ini berdasarkan kemutlakan kata balita yang terdapat dalam hadits, tanpa membedakan laki-laki atau perempuan. Kemudian KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) mengomentari:

   Menanggapi hal tersebut, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) merujuk kepada hasil ilmu kedokteran masa kini yang membenarkan, bahwa air seni anak perempuan lebih kental sedangkan air seni laki-laki lebih ringan karenanya cara membersihkannya cukup dengan dipercikkan air. Akan tetapi air seni perempuan hanya bisa dibersihkan dengan cara dicuci. Selain itu ulama fiqih menjadikan 'illat pada masalah tersebut dengan merujuk pada tanda balig anak laki-laki keluar mani sedangkan perempuan haid. Dalam hal ini sebagaimana disepakati oleh para

ulama bahwa air haid itu najis sedangkan air mani sebaliknya.

Hal itu sesuai dengan penelitian yang telah dilakukan oleh Shalahuddin, bahwa urin bayi laki-laki yang masih menyusu, yang hanya mengkonsumsi ASI saja (susu alami) tidak mengandung bakteri jenis apapun. Sementara pada bayi perempuan yang masih menyusu mengandung beberapa jenis bakteri, dan dia mengembalikan hal ini kepada perbedaan jenis kelamin. Karena saluran kencing perempuan lebih pendek daripada saluran pada laki-laki, di samping sekresi kelenjar prostat yang ada pada laki-laki, yang berperan untuk membunuh kuman. Oleh karena itu, urin bayi laki-laki—yang belum memakan makanan—tidak mengandung bakteri berbahaya. Sebagai akibat dari perbedaan anatomi sistem pembuangan urin pada perempuan dan laki-laki, maka perempuan lebih rentan terhadap kontaminasi bakteri dibandingkan laki-laki (https://www.islampos.com/fakta-menakjubkan-dibalik-air-kencing-bayi-laki-laki-dan-perempuan-2-habis-58651/).

Penutup

Berdasarkan hasil penelitian di atas, KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) merupakan sosok ulama representasi ulama salaf yang memiliki komitmen kuat terhadap perkembangan studi ilmu-ilmu keislaman. Hal tersebut bisa kita lihat dari beberapa karya yang telah dihasilkan, salah satunya literatur kajian hadits yang fenomenal yaitu kitab *Miṣbāḥ al-Ẓalām Sharḥ Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam*. Dalam hal sistematika kitab *Miṣbāh al-Ẓalām Sharḥ Bulugh al-Marām min Adillah al-Aḥkam*, sangat terlihat jelas pemikiran beliau yang menyajikan beberapa kajian yang didalamnya diuraikan perbedaan beberapa mazhab, terutama mazhab fiqih yang

populer. Hal ini merupakan ciri dan identitas utama dari karya K. Muhadjirin.***

Daftar Pustaka

Buku

Ali, Saidina. 2009. "Metodologi Pensyarahan Kitab Bulug al-Maram: Telaah atas Kitab Misbah al-Zulam Syarh Bulug al-Maram Karya Syaikh Muhammad Muhajirin Amsar al-Dari". Jakarta: *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Jurusan Tafsir Hadits.

Aziz, Abdul. 2002. *Islam dan Masyarakat Betawi*. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu.

Dakir, Jawiah dan Levi Fachrul Avivy, Ahmad. 2011. *Ketokohan Sheikh Muhammad Muhajirin Amsar Al-Dary sebagai Ilmuwan Hadits Nusantara : Analisis terhadap Kitab Misbah al-Zulam Sharh Bulugh al-Maram dalam Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara*. Bangi, Selangor: Universiti Kebangsaan Malasyia.

Fadli HS, Ahmad. 2011. *Ulama Betawi: Studi tentang Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan ke-20*. Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press.

Fanani, Ahwan. 2012. "Ajaran Tarekat Syattariyah dalam Naskah *Risālah Shattariyah Gresik*". *Jurnal Walisongo* Vol. 20 No. 2.

Hidayat, Komaruddin. 2004. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju.

Jabali, Fuad. 2009. "Teks, Islam dan Sejarah: Setali Tiga Uang". *Jurnal Lektur Keagamaan* 7, No. 1: 1-20.

Muhadjirin, Muhammad. 2003. *Al-Istidzkar. Bekasi: Annida al-Islamy*, Cetakan Kelima.

_____. 1972. *Silsilah Mudaris di Makkah*. Bekasi: Pondok Pesantren Annida Al-Islamy, Cet. I.

Rahman, Ahmad, dkk. 2011. *Inventarisasi Karya Ulama di Lembaga Pendidikan Keagamaan: Studi di Propinsi Sulawesi Selatan, Jawa Timur, Jawa Tengah, Jawa Barat, Sumatera Selatan, dan Nanggroe Aceh Darussalam*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.

Sa*matan*, Nuriyati. 2011. *Kontekstualisasi Kitab Kuning: Upaya Membangun Indonesia yang Multikultur dalam Proceeding PESAT (Psikologi, Ekonomi, Sastra, Arsitektur & Sipil)*. Depok: Universitas Gunadarma, Vol. 4 Oktober 2011.

Sulaiman. 2010. "Pendidikan Pesantren dalam Dinamika Pendidikan Global Tinjauan Metodologi Pembelajaran Syaikh Muhammad Muhadjirin". *Skripsi*. Bekasi: Skripsi pada Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) Al-Marhalah Al-Ulya.

Tohir, Sya'roni. 2013. *Da'wah Kultural: Studi Analisis, Konsepsi, dan Perjuangan Da'wah KH. Muhadjirin Amsar Ad-Dary*. Jakarta: Pustaka Indie.

Ulumuddin, Ihya. 2014. "Kontribusi KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003)dalam Pendidikan Islam di Jakarta". *Skripsi*. Jakarta: Skripsi pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, Jurusan Pendidikan Agama Islam.

Zailani Kiki, Rakhmad. 2011. *Genealogi Intelektual Ulama Betawi: Melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal A bad ke-19 sampai Abad ke-21*. Jakarta: Jakarta Islamic Centre.

Internet

https://www.islampos.com/fakta-menakjubkan-dibalik-air-kencing-bayi-laki-laki-dan-perempuan-2-habis-58651/, diakses pada tanggal 14 Agustus 2015.

MUḤAMMAD ‘ALWĪ IBN KHAṬĪB ANDAH AL-QAMFĀRĪ: MODERASI ISLAM DALAM KITAB *HIDĀYATUL ‘AWĀM* PADA MENYATAKAN PERINTAH AGAMA ISLAM

Oleh
M. Tarobin

Pendahuluan

Tulisan ini merupakan hasil penelitian terhadap salah satu naskah cetakan berjudul "*Hidāyatul ‘Awām pada Menyatakan Perintah Agama Islam*" (untuk selanjutnya ditulis *Hidāyatul ‘Awām* atau disingkat *HA*). Kitab ini dikarang oleh Muḥammad ‘Alwī bin Khaṭīb Andah al-Qamfārī. Kitab ini merupakan koleksi Saudara Dadang Irham, sebelumnya kitab ini merupakan koleksi pamannya, yakni Imam Muhammad Thahir (1892-21 Juni 1986). Naskah ini diduga kuat sebelumnya merupakan koleksi Muhammad Sulong, ayah dari Muhammad Thahir. Keduanya merupakan Imam di Masjid Raya Pekanbaru di Senapelan. Dalam koleksi kitab yang lain tersebut pemiliknya adalah "*Muhammad Thahir bin Muhammad Sulong bin Hasan Dawud*."

Sebetulnya banyak koleksi naskah/kitab dari Imam Pekanbaru ini. Diperkirakan lebih dari 50-an kitab. Namun belum ada jumlah yang pasti. Karena naskah-naskahnya belum tersusun secara teratur. Bagian antara satu naskah dengan

naskah lain bercampur-baur. Untuk mengetahui naskah dan kelengkapannya penulis dan kolektor terlebih dahulu mencari bagian sampul atau bagian kolofon yang menyebut keterangan awal tentang kitab, baru kemudian penulis mencari bagian-bagian lainnya baik melalui petunjuk nomor halaman, kata alihan, model huruf, maupun bentuk nomor halaman.

Hasil penataan dan pencarian kelengkapan kitab tersebut adalah kekayaan dan kekhasan koleksi ini. Sebagian besar koleksi Imam Muhammad Thahir (selanjutnya disingkat IMT) ini merupakan kitab cetakan di sepanjang abad 19-20. Dapat disebut misalnya sebuah kitab cetakan terbitan Mathba'ah Persama, milik Haji Muḥammad 'Alī bin Haji Muḥammad Rāwā (Penang, 1949/1368 H) yang terdiri atas 4 teks, yakni *pertama*: *Miftāḥ al-murīd fī 'ilmi al-tauḥīd* karya Zayn al-'Ābidīn b. Muḥammad al-Faṭānī. *Kedua*, risalah tentang "*Asbab yang jadi murtad*" terjemah oleh 'Umar b. Zayn al-'Ābidīn Faṭānī. *Ketiga*, teks nazm Melayu "*pada bicara Tauhid dan nasihat*" karangan Haji Ahmad b. 'Abd al-Ra'ūf Malaka. *Keempat*, sebuah kitab tentang "*Syuabu al-Īmān*", nukilan dari kitab *Muta'allim* karya Syaikh Dāwud b. Abdullāh Faṭānī (w. 1847 M atau 1265 H (1848/49 M).

Ada juga kitab *Sabīl al-Muhtadīn littafaqquh fī amr al-Dīn* karangan Syaikh Muḥammad Arsyad b. 'Abdullāh al-Banjārī (w. 1227 H/1812 M) terbitan Mathba'ah al-Mīriyyah Būlāq, Mesir al-Maḥmiyyah (1300 H). Begitupun terdapat *Fath al-Mubīn fī mā Yata'allaq bi Umūr al-Dīn* karya Syaikh Ahmad Khaṭīb ibn Abd al-Laṭīf Khaṭīb ibn Abdullah al-Mankābāwī al-Jāwī Tsumm al-Makkī (Matba'ah al-Miriyyah, 1321 H (1903/04),dan banyak lagi yang lain. Akan tetapi hampir semua kitab-kitab tersebut tidak dikarang oleh ulama yang berasal dari wilayah Riau. Satu-satunya yang penulis jumpai dan diduga kuat dikarang ulama Riau adalah kitab *HA* yang dikarang oleh Muḥammad 'Alwi. Demikian juga karena tokoh dan kitab ini belum pernah dikaji maka penulis memutuskan untuk mengkaji kitab ini.

Kajian-kajian terhadap ulama-ulama Riau dan karyanya telah beberapa kali dilakukan, misalnya yang paling klasik adalah kajian yang dilakukan oleh LIPI bekerja sama dengan Departemen Agama (sekarang Kementerian Agama) pada tahun 1987. Hasil kajian ini dipaparkan dalam "*Seminar Nasional tentang Hasil Penelitian Pandangan dan Sikap Hidup Ulama Indonesia*" pada 24-25 Februari 1988. Salah satu peneliti yang menyampaikan makalah, yakni UU Hamidy dengan judul "*Sikap dan Pandangan Hidup Ulama di Daerah Riau*". Dalam makalah ini, dia mengkaji empat ulama Riau yakni: H. Rosman Ahmad, H. Muhammad Nur Mahyuddin, Mansur Abdul Jabbar, dan H. Husain Hap. Keempat ulama tersebut mewakili tiga suku yakni Minangkabau, Melayu, dan Bugis. Analisis atas pandangan keempat ulama tersebut ditemukan, bahwa: *Pertama*, mereka hanya berpengaruh secara terbatas di daerah atau lingkungan tertentu. *Kedua*, mereka berpandangan, bahwa perjuangan di bidang politik tidak lagi memberikan harapan, sehingga mereka fokus pada kegiatan pendidikan dan pembinaan keluarga.

Meskipun kajian ini tidak fokus pada pandangan moderasi ulama, namun Hamidy menyebut, bahwa para ulama tersebut menyadari bahwa mereka dituntut untuk bersih, jujur, berani, tidak terikat pada satu golongan atau diperalat oleh kekuatan politik tertentu. Karena itu mereka memandang, bahwa perbedaan dan masalah *khilafiyah* tidak layak lagi menjadi bahan ceramah. Mereka dituntut untuk membuka horison baru yang lebih terbuka untuk menjawab tantangan zaman (Hamidy, 1988: 10-11).

Kajian lain seperti yang dilakukan terhadap karya Syaikh Abdurrahman Shiddiq al-Banjari (1857-1939 M) oleh Karim (1992) dengan judul *Teologi Islam Aktual (Judul luar: Dialektika Teologi Islam) Analisis Pemikiran Kalam Syaikh Abdurrahman Shiddiq al-Banjari* (1992). Dalam studi ini, dia berusaha menjawab dua persoalan pokok: *Pertama*, bagaimana pandangan Syaikh Abdurrahman Shiddiq terhadap eksistensi

ilmu kalam (teologi) dalam struktur pemahaman ajaran Islam. *Kedua*, sejauhmana konsistensi pemikiran kalam (teologi) Syaikh Abdurrahman Shiddiq dengan paham *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*. Dengan melakukan analisis terhadap tiga karya Shiddiq tentang teologi, yakni: *Fath al-'ālim fī tartīb al-ta'līm*, *'Aqā'id al-īmān*, dan *Sya'ir Ibarat dan Khabar Kiamat* diketahui, bahwa: *Pertama*, Shiddiq menempatkan kalam (teologi) sebagai unsur "*hakikat*" dalam struktur keilmuan Islam yang terdiri atas syariat, *thariqat*, hakikat, dan ma'rifat. Dalam studi ini Karim melihat, bahwa Shiddiq tidak mengikatkan paham atau pendapat-pendapat teologisnya pada salah satu aliran teologi saja, melainkan ia mengambil setiap paham atau pendapat jika paham tersebut dianggap sesuai dan dalam beberapa aspek ia mengambil bentuk sintesis atas beberapa paham. Sehingga Shiddiq dianggap mengambil bentuk *eclecticism* dalam merumuskan pemikiran kalamnya (Karim, 2004: 34-43, 186-193). Dari kajian ini dapat diketahui bahwa pemikiran kalam Abdurrahman Shiddiq memiliki dasar-dasar dalam membentuk moderasi karena ia tidak fanatik terhadap paham teologi tertentu dan mendukung modernitas masyarakat Islam melalui konsep "*af'al al-'ibād*", meskipun konsep ini tidak dijelaskan lebih detail (Karim, 2004: 118-122, 193). Tetapi dalam studi ini tidak dijumpai pandangan-pandangan Abdurrahman Shiddiq terhadap paham atau kelompok teologi lain yang berbeda dengannnya, juga jaringan intelektual yang mempengaruhi pendapat-pendapatnya.

Penelitian terhadap tokoh yang sama juga dilakukan oleh Darmawi (2003) ketika menelaah teks *Syair Ibarat dan Khabar Kiamat*. Studi ini bertujuan untuk membantah konsep "seni untuk seni" yang mengabaikan etika dan agama. Dari hasil studi diketahui bahwa teks *Syair Ibarat dan Khabar Kiamat* banyak menggunakan metafor guna menjelaskan masalah-masalah agama melalui kosakata-kosakata *tashbih* diantaranya: *seperti, umpama, seumpama, diumpamakan, serasa, dimisalkan*, dan sebagainya. Berbeda dengan pembahasan metafor dalam

syair ini yang dijelaskan cukup detail, penjelasan tentang ibrah keagamaan yang terkandung dalam naskah ini terlalu singkat (Darmawi, 2003: 11-12, 110-116).

Studi terdahulu berikutnya adalah sebuah biografi singkat tentang Syaikh Haji Abdul Ghani al-Khalidi (1831-1961 M) yang ditulis oleh Efendi (2012). Namun karena Syaikh Abdul Ghani ini tidak memiliki karya, maka sumber-sumber biografinya hanya berupa wawancara sehingga karya ini tidak mampu mengungkap aspek pemikiran Syaikh Abdul Ghani. Selain itu, tokoh ini memang seorang sufi yang mengutamakan aktifitas religius dan sosial serta tidak meninggalkan tulisan.

Sementara studi ini akan menelaah kitab *HA* dengan menggunakan pendekatan intertekstual. Hal ini diperlukan untuk menjawab dua masalah; *Pertama*, bagaimana paham moderasi terefleksikan dalam kitab *Hidāyatul 'Awām*? *Kedua*, apa saja indikator-indikator moderasi dalam kitab *Hidāyatul 'Awām*? Untuk melakukan analisis terhadap teks yang ada, penulis menggunakan konsep moderasi sebagaimana disebut oleh Siddiq (1980: 46-48; lihat juga Ni'am, 2008: 75-77) dalam konsep "*tawassuṭ*." Konsep ini bersumber dari Al-Qur'an dalam surat al-Baqarah ayat 143 (*ummatan wasaṭan*). Tawassuṭ menurut Siddiq berarti "*berada di tengah-tengah tempat*". *Tawassuṭ* sebagai jalan pertengahan antara dua ujung ekstremisme mencakup beberapa pengertian lain yakni: *at-tawāzun* (keseimbangan, hukum berpasangan, harmonisasi), *al-i'tidal* (tegak lurus, lepas dari penyimpangan ke kanan dan ke kiri dan bebas dari pengaruh rasa benci) dan *al-iqtishad* (menurut keperluan, tidak berlebih-lebihan). Kebaikan menurut Siddiq pasti berada di antara dua ujung ekstremisme (*tatharruf*).

Biografi Syakh Muḥammad 'Alwī ibn Khaṭīb Andah al-Qamfārī

Sejauh penelusuran penulis sampai saat ini, penulis belum mendapatkan data seputar biografi ulama ini. Sehingga dalam makalah ini penulis akan menggunakan sumber-sumber yang ada untuk mencoba mengungkap biografi pengarang ini. Sudah pasti biografi tersebut menjadi sangat terbatas karena keterbatasan sumber. Pengarang ini diduga kuat berasal dari Kampar, Riau berdasarkan gelar yang tertulis dalam sampul-dalam kitab, seperti telah disebut di muka yakni "*Muḥammad 'Alwī ibn Khaṭīb Andah al-Qamfāri*". Demikian juga pengarang memperkenalkan diri di bagian halaman, "yaitu *Muḥammad 'Alwī anak Khaṭīb al-Andah bangsa Kampar*"('Alwī, 1330: 2).

Sedangkan kolofon kitab ini menyebutkan, bahwa "Dan inilah akhir yang hamba sengaja mengarang pada kitab ini, dan telah sempurna hamba daripada mengarang pada hari itsnain, pada sembilan belas hari bulan Sya'ban pada tahun seribu tiga ratus delapan belas daripada hijrah Nabi Kita." Kolofon tersebut menyebut jelas bahwa kitab ini diselesaikan pada hari Senin, 19 Sya'ban 1318 H. Tanggal tersebut jika dikonversikan dalam kalender masehi menjadi 10 Desember 1900 M. Sementara dalam sampul-dalam kitab tercatat bahwa kitab ini diterbitkan pada tahun 1330 H (1911/12 M) oleh Mathba'ah al-Khairiyyah Muar, Bandar Maharani (Johor, Malaysia). Sementara itu, dalam sampul-dalam kitab di bagian kiri atas terdapat tulisan tangan dengan tinta hitam yang patut diduga kuat sebagai waktu pembelian kitab tersebut dengan tulisan (sebagian sobek) "*r-m-d 1333*". Tulisan tersebut patut diduga yang dimaksud adalah "Ramadhan 1333 H (Juli-Agustus 1915 M)". Dari keterangan-keterangan tersebut dapat disimpulkan bahwa kitab *HA* ini ditulis pada 1318 H (1900 M). Kemudian diterbitkan di Mathba'ah al-Khairiyyah, Muar, Bandar Maharani sebelas atau dua belas tahun kemudian yakni pada tahun 1330 H/1911-12 M. Kemudian kitab tersebut

diperoleh pada Ramadhan 1333 H (Juli-Agustus 1915 M). Dengan demikian ada jarak waktu 15 tahun hingga kitab tersebut sampai ke tangan pembaca. Dalam rentang waktu tersebut, patut diduga bahwa pada dasawarsa pertama abad XX (tahun 1900-1910), pengarang, Muḥammad 'Alwī masih hidup. Hal ini didukung sebuah sumber lain, yang menyebut sebuah kitab berjudul *"'Aqīdat al-Munjiyāti fī Bayāni 'Aqīdatil Mu'minīna wa al-Mu'mināti"* karangan Syaikh Muḥammad 'Alwī bin 'Abdullāh Khatib "Endur" al-Kampari pada tahun 1324 H (1906 M).[1] Penulis menduga, bahwa penulis ini adalah pengarang yang sama, karena tambahan "'Abdullāh" bisa jadi merupakan ayah dari Muḥammad 'Alwī, sedangkan "Endur" merupakan kesalahan tulis dari gelar "Andah/Endah."

Isi Kitab dan Jaringan Intelektual Muḥammad 'Alwī

Mengingat minimnya sumber-sumber tentang Muḥammad 'Alwī, maka penulis menggunakan beberapa rujukan tokoh dan kitab yang disebut dalam *HA* untuk menelaah jaringan intelektual dari tokoh ini. Namun lagi-lagi hal tersebut mengalami hambatan karena ada 4 halaman (halaman 27-30) dari total 40 halaman isi kitab hilang, dan tidak ditemukan sampai penulis kembali dari lapangan. Kitab *HA* ini terbagi dalam tiga bagian ("*kitab*"), selain pengantar (*muqaddimah*) dan penutup (*khātimah*). Bagian *muqaddimah* dimulai dari halaman dua sampai empat (2-4). *Kitab* yang pertama tentang ilmu tauhid, dimulai dari halaman empat sampai sepuluh (4-10). Bagian ini berisi pembahasan tentang sifat wajib, mustahil, dan jaiz bagi Allah dan Rasul-Nya. *Kitab* yang kedua

[1]Sumber tersebut adalah tulisan dalam media online "'Akidah Ulama' Nusantara" (27 Juni 2008) dalam http://al-fanshuri.blogspot.com/2008/06/akidah-ulama-nusantara-alam-melayu.html. Tulisan tersebut ditulis oleh Abu Zahrah, dan dikatakan bahwa tulisan itu didasarkan atas kertas kerja yang disusun oleh Hj. Wan Mohd. Shaghir Abdullah dengan judul "*Ahli Sunnah wal Jamaah* sebagai Teras Kesatuan Umat Islam di Malaysia", tidak ada keterangan lebih lanjut tentang kertas kerja ini.

menjelaskan *furu'* (fiqih) agama berisi pembahasan tentang rukun iman, dan Islam. Juga disertai pembahasan singkat tentang syarat dan rukun shalat, zakat, puasa, dan haji. *Kitab* yang kedua ini dimulai dari halaman sepuluh sampai tujuh belas (10-17). Sedangkan *Kitab* ketiga menjelaskan tentang tasawuf, dimulai dari penjelasan tentang hubungan syariat, tarekat dan hakikat. Kitab ketiga ini dimulai dari halaman tujuh belas hingga tiga puluh dua (17-32). Penjelasan tentang tasawuf ini masih dilanjutkan dengan bagian penutup (*khātimah*) sampai halaman empat puluh (40). Dari jumlah halaman tampak, bahwa porsi pembahasan tentang tasawuf lebih luas dari pembahasan tentang tauhid dan fiqih.

Dalam bagian tauhid, Muḥammad 'Alwī (untuk selanjutnya disingkat MA) sema sekali tidak menyebut kitab rujukan. Sedangkan dalam bagian *furu'* (fiqih) setelah memberi penjelasan singkat, ia mempersilahkan pembaca jika menghendaki penjelasan yang lebih mendalam agar mempelajari kitab fiqih yang lebih luas, dan satu-satunya yang disebut adalah kitab "*Riyāḍ al-wardiyyah*" ('Alwi, 1330: 11). Kitab tersebut diduga kuat adalah "*Riyād al-Wardiyyah fī Ushūl al-Tauhīd wa (al-Furu') al-Fiqh al-Syafi'ī*", karangan Syaikh Aḥmad Khatib al-Minangkabawi (w. 1224 H/1916 M). Kitab ini diterbitkan di Kairo pada 1311 H (1893/94 M) (Mastuki HS & M. Ishom El-Saha, 2003II: 89-90). Dari keterangan tersebut dapat diduga, bahwa MA mengakui kualifikasi Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi dalam bidang fiqih, khususnya fiqih Syafi'i sehingga menyebut kitab tersebut agar dipelajari lebih lanjut untuk bidang fiqih. Pengakuan ini tidaklah mengherankan, mengingat bahwa Ahmad Khatib al-Minangkabawi merupakan imam di Masjidil Haram dan ulama Syafi'i yang menjadi bahan rujukan dan guru bagi ulama-ulama Nusantara. Namun mengingat tahun penerbitan Riyāḍ al-Wardiyyah dan penyelesaian kitab *HA* yang berdekatan, antara tahun 1893/94 dan 1900, dan keduanya dapat dipastikan sezaman, maka

patut diduga ada hubungan guru-murid antara Ahmad Khatib dengan Muḥammad ‘Alwi.

Berbeda dengan dua bagian (*kitāb*) sebelumnya, dalam bagian tentang tasawuf banyak disebut nama tokoh dan kitabnya. Nama-nama tokoh tersebut penulis kumpulkan dalam daftar berikut ini:

Tabel 1
Nama-Nama Tokoh dalam Kitab *Hidayatul ‘Awam*

No	Nama Tokoh	Halaman
1.	Imām Yāfi‘ī (w. 768 H/1366/67 M)	18, 20
2.	Imām Ghazālī (w. 505 H/1111 M)	18, 20, 22, 26, 31, 34
3.	Al-Hasan al-Qazwīnī	19
4.	‘Abd al-Qādir al-Jaylānī (w. 561 H/1165/66 M)	22
5.	Baihaqī (w. 458 H/1065/66 M)	23
6.	Abū Sa‘īd al-Khudrī (w. 63-74 H (682-693 M)	20
7.	Ibnu Hajar “al-Haytami” (w. 974 H/1567 M)	20, 21, 32, 33, 38
8.	Ibnu ‘Arafah (w. 803 H/1401 M)	21
9.	Abū al-‘Abbās al-Mursī (w. 686 H/1287 M)*	24, 31
10.	Abū al-Qāsim al-Nasrābādhī (w. 367 H/978/9 M).	24, 26
11.	Ibn Abī Jumrah (w. 699 H/1299/1300 M)	26
12.	Abū al-Ḥasan al-Shādhilī (w. 656 H/1258 M)*	31
13.	Yāqūt al-‘Arshī (w. 707 H/1307/08 M)*	31
14.	Tāj al-Dīn Ibn ‘Athaā’illah (w. 709 H/1309/10)*	31
15.	Al-Junayd al-Baghdādī (w. 298 H 910/11 AD)	31
16.	Muḥammad al-Khalīlī (1147 H (1734/35 M?)	34, 36
17.	Ibn Ruslān (w. 844 H/1440/41 M)	38

Tabel 2
Daftar Nama Kitab

No	Nama Kitab	Halaman
1.	*Riyāḍ al-Wardiyyah*	11
2.	*Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*	18, 33, 34
3.	*Hikam Ibnu 'Aṭā'illāh*	18
4.	*Risālah Qushairiyyah*	18,33
5.	*Qūt al-Qulūb*	18, 33
6.	*Matan Sya'rānī*	18, 31, 33
7.	*Al-Fatāwá al-Hadītsiyyah*	20, 21, 32, 33, 38
8.	*Syuabu al-Imān*	23
9.	*Hidāyatul Azkiyā*	40

Porsi pembahasan tasawuf yang lebih luas tampak, bahwa perhatian utama MA adalah tasawuf. Meskipun demikian, ia tidak meninggalkan tauhid dan fiqih. Ia berpendapat, bahwa ketiganya (tauhid, fiqih, dan tasawuf) merupakan ilmu yang wajib bagi setiap Muslim dan hukumnya *fardhu 'ain* seperti disebutkan dalam *HA* "Bermula ilmu *fardhu 'ain* ilmu hati artinya ilmu kaifiat hati yang baik dan yang jahat, dan ilmu ushul agama yaitu ilmu tauhid, dan ilmu *furu'*" ('Alwi, 1330: 20). Sedangkan fungsi ilmu tasawuf (ilmu sifat hati) adalah "yang ketahui dengan dia sifat kejahatan yang membinasakan 'amalan seperti *riya'*, *'ujub*, takabbur, sifat kebajikan daripada tawakkal, *khusyu'*, *qana'ah*, dan lainnya daripada tiap-tiap sifat kebajikan." ('Alwī, 1330: 23).

Selain memberi perhatian utama pada ilmu tasawuf, MA juga tampaknya berafiliasi dengan salah satu tarekat, yaitu tarekat Syadziliah. Empat diantara tokoh-tokoh yang disebut olehnya (lihat tabel 1), dia sebut sebagai "penghulu-penghulu kita ahli Tariqah Syadziliah, yaitu al-Syaikh Abū al-Hasan al-Syaḍilī radiallāhu 'anhu, dan penghulu kita Abū al-'Abbās al-Mursī, Yaqūt al-'Arsyī, dan Syaikh Tāj al-Dīn ibn 'Ataillah" ('Alwī, 1330: 31). Salah satu tokoh yang menyebut ilmu sifat hati sebagai ilmu *fardhu 'ain* dan hidup semasa dengan MA adalah Sayyid Usman bin Abdullah bin Yahya (1822-1914 M) (Noupal,

2014: 71, 82).[2] Namun Sayyid Usman ini tidak memiliki afiliasi dengan tarekat, bahkan ia menyusun beberapa kitab yang menyerang ulama-ulama ahli tarekat, terutama tokoh-tokoh tarekat Naqsyabandiyah (Bruinessen, 1996: 110).

Moderasi Melalui Tasawuf

Pesan penting yang disampaikan oleh MA dalam *Hidāyatul 'Awām* adalah agar setiap "salik" tidak terjebak pada satu sudut pandang ekstrim antara sudut pandang ahli syariat dan ahli tasawuf (hakikat). Keduanya, menurut dia harus dipahami secara berimbang. Salah satu sudut pandang yang negatif dari ahli hakikat misalnya mereka yang enggan "sembahyang" karena semata-mata berpandangan bahwa "keberadaan ke surga merupakan takdir Allah" seperti disebutkan perkataan mereka "apa gunanya aku sembahyang dan ibadah karena orang yang telah ditakdirkan Allah akan dia jadi *cilaka* tiada juga akan memberi faidah kepadanya ibadahnya itu. Dan orang yang telah ditakdirkan Allah Ta'ālá akan dia jadi ahli surga jika tiada ia beramal niscaya akan masuk juga ia kepada surga." Demikian juga ia memperingatkan agar tidak terjebak dalam pandangan ahli syariat yang mengklaim berhak ke surga karena amal ibadahnya, seperti kata-kata ahli syariat "masuk aku kepada syurga ialah dengan amal aku." Dalam pesan ini kita dilarang menempatkan satu dimensi lebih tinggi dari dimensi lain. Misalnya, tasawuf lebih tinggi tinggi dari dimensi fiqih, atau sebaliknya.

'Alwī dalam hal ini menyebut, bahwa seseorang yang hendak menjalani jalan akhirat (tasawuf) "lazim" baginya untuk menghimpun syariat, tarekat, dan hakikat ('Alwī, 1330: 17). Tampaknya sudah lazim dalam tradisi *ahl al-sunnah wa al-jama'ah,* bahwa ketiga disiplin tersebut berjalan secara

[2]Dari daftar nama tokoh yang disebut oleh MA, salah satunya juga disebut oleh Sayyid Usman ketika ia menyebutkan persyaratan-persyaratan memasuki tarekat yakni Syaikh Muḥammad al-Khalili, akan tetapi tidak ada penjelasan lebih lanjut tentang tokoh ini maupun karya-karyanya (lihat, Noupal, 2014: 71).

beriringan. Hal ini misalnya tampak juga dalam pemikiran tasawuf Kyai Abdul Hamid (1333 H/1914/15 M-1406/1985 M) guru spiritual dari Kyai Siddiq (Ni'am, 2008: 46). 'Alwī mengumpamakan hubungan antara antara syariat, tarekat dan hakikat seperti perahu, laut, dan mutiara. Perumpamaan ini nampaknya sudah banyak disebut oleh sufi-sufi kenamaan seperti al-Ghazālī dan al-Qushayrī (w. 466/1074 M) (Ni'am, 2008: 47). Setelah berkembangnya tasawuf sejak era awal ke arah tasawuf filosofis, maka keduanya menekankan harmonisasi tasawuf dan syariat. Gerakan ini oleh Azra disebut sebagai neo-sufisme (Azra, 2007: xxi). Gerakan neo-sufisme yang telah dirintis oleh al-Ghazali (w. 505 H/1111M) sejak awal abad XII, menurut Azra berkembang di Nusantara sejak awal abad XVII melalui jaringan ulama Timur Tengah-Nusantara yang dipelopori oleh al-Rānirī (w. 1068/16568 M), Al-Sinkilī (1024-1105/1615-1693 M) dan al-Maqassarī (1037-1111/1627-1699 M). Dalam tasawuf al-Ghazālī, disiplin ilmu tasawuf diletakkan setelah ilmu syariat dan *akidah* terlebih dahulu. Sebelum menjalani tasawuf, seseorang diharapkan menjalankan syariat dengan tekun dan sempurna (Ni'am, 2008: 60).

Inti tarekat menurut 'Alwi adalah sikap "*wara'*". Sikap ini menurut al-Ghazālī sebagaimana disebut 'Alwī terbagi atas empat tingkatan, yakni wara' (orang) adil, wara' orang shaleh, wara' orang muttaqīn, dan wara' *ṣadiqīn*. *Wara'* yang terakhir inilah yang menurut 'Alwī disebut sebagai tarekat. *Wara' muttaqīn* adalah *"wara'* orang yang sangat benar hatinya kepada Allah Ta'ālá, dan yaitu meninggalkan segala yang tiada muhtamal padanya bahaya sama sekali". Inilah ahli tauhid yang sebenarnya, yang "tiada bergerak ia melainkan karena Allah Ta'ālá, dan tiada diam ia melainkan karena Allah Ta'ālá, dan tiada makan ia melainkan karena kuat atas ibadah, dan tiada tidur ia melainkan karena hendak mempergikan malas ibadah dengan ngantuk, dan tiada berjalan ia melainkan pada hajat orang Islam, dan kepada memperbuat kebajikan."

Untuk mencapai derajat *muttaqīn*, selain dilakukan dengan menjalankan ibadah yang telah ditentukan oleh Allah SWT., juga diperlukan *riyāḍah*. Inti riyāḍah terletak pada tiga hal yakni mengatur "*makan, tidur dan bercakap.*" Tujuan pengendalian atas ketiganya adalah untuk menjaga agar waktunya digunakan dalam ketaatan dan ibadah kepada Allah. Salah satu contoh *riyāḍah* ini dalam hal makan, 'Alwī menyebut sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Sa'īd al-Khudrī, bahwa Nabi bersabda kepada 'Aisyah R.A: "Jauhi olehmu akan berlebihan, karena dua kali makan satu hari berlebihan dan sekali makan pada dua hari bakhil, dan sekali makan pada satu hari sederhana antara keduanya dan ia yang dipuji pada kitab Allah Ta'ālá. ('Alwī, 1330: 20). Contoh riyāḍah dalam hal makan ini, mengandung sebuah nilai *tawassuṭ*, yakni nilai "sederhana" dengan menjauhi dua sikap ekstrim yakni antara "bakhil" dan "berlebihan" (Siddiq, 1980: 50).

Penutup

Berdasarkan analisis terhadap isi kitab *Hidāyatul 'Awām* dapat disimpulkan: *Pertama,* bahwa kitab ini mengandung prinsip dasar moderasi Islam, prinsip moderasi tersebut berada dalam pembahasan tentang tasawuf. *Kedua*, indikator moderasi yang terlihat adalah terdapat pesan untuk menjaga "keseimbangan" dan tidak meremehkan satu aspek dengan aspek lain antara syariat dan tasawuf. Demikian juga dalam kegiatan *riyāḍah* dalam beribadah dijaga agar tidak berlebihan. Nilai-nilai moderasi tersebut perlu dikembangkan di bidang-bidang lain selain tasawuf, misalnya pada bidang teologi dan fiqih. Karya-karya ulama yang mengandung nilai moderasi tersebut perlu diterbitkan dan disebarluaskan kepada masyarakat, sehingga sikap moderasi tetap lestari dalam diri umat Islam di Nusantara.***

Daftar Pustaka

Buku

'Alwī, Muḥammad. 1330 H. *Hidāyatul 'Awām pada Menyatakan Perintah Agama Islam*. Muar, Bandar Maharani: Mathba'ah al-Khairiyyah.

Aprijon Efendi. 2012. *Biografi Syaikh Haji Abdul Ghani Al-Khalidi (Ulama Sufi Karismatik dari Batu Besurat, Kab. Kampar - Riau 1831-1961)*. Pekanbaru: Zanafa Publishing.

Azra, Azyumardi. 2007. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana.

Bruinessen, Martin Van. 1996. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Darmawi, Ade. 2003. *Ibrah Keagamaan dalam Syair Ibarat dan Khabar Kiamat Karya Syaikh Abdurrahman Shiddiq Al-Banjari*. Pekanbaru: Alaf Riau.

Hamidy, UU. 1988. "Sikap dan Pandangan Hidup Ulama di Daerah Riau". *Makalah*. Seminar Nasional Tentang Hasil Penelitian Pandangan dan Sikap Hidup Ulama Indonesia, Kerjasama LIPI dan Departemen Agama, Jakarta: 24-25 Februari 1988.

Karim, Muhammad Nazir. 2004. *Teologi Islam Aktual (Dialektika Teologi Islam): Analisis Pemikiran Kalam Syaikh Abdurrahman Shiddiq al-Banjari*. Bandung: Nuansa-Suska Press.

Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.). 2003. *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren (seri 2)*. Jakarta: Diva Pustaka.

Ni'am, Syamsun. 2008. *The Wisdom of KH. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf*. Jakarta: Erlangga.

Noupal, Muhammad. 2014. *Dinamika Perkembangan Tasawuf dan Tarekat di Indonesia pada Abad 19: Studi Sosial Intelektual terhadap Pemikiran dan Karya Mufti Batavia Sayyid Usman bin Abdullah bin Yahya (1822-1914).* Yogyakarta: IDEA Press bekerjasama dengan LPPM UIN Raden Fatah Palembang.

Siddiq, Achmad. 1980. *Khitthah Nahdliyah*. Surabaya: Balai Buku.

Internet

"'Akidah Ulama' Nusantara" dalam http://al-fanshuri.blogspot.com/2008/06/akidah-ulama-nusantara-alam-melayu.html diakses 2 Agustus 2015.

KITAB *AL-FATĀWĀ AL-TUNKALIYAH* KARYA MUḤAMMAD 'ALY IBN SHAYKH 'ABD AL-WAHHĀB AL-NAQARĪ AL-BANJARY KUALA TUNGKAL

Oleh
Zulkarnain Yani

Pendahuluan

Informasi mengenai ulama-ulama yang menyebarkan ajaran Islam di wilayah Jambi memang masih sedikit sekali yang bisa kita peroleh. Hal ini bisa disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain kurangnya literatur dan data hasil penelitian yang mengangkat sejarah, dinamika dan wacana Islam dan para ulama Jambi. Bahkan dalam bukunya Azyumardi Azra yang berjudul Jaringan Ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara Abad XVII – XVIII tidak ditemukan sama sekali ulama-ulama yang berasal dari Jambi. Oleh karena itu, studi atau kajian mengenai peta perkembangan pemikiran Islam di wilayah Jambi menjadi suatu keharusan untuk terus dilakukan. Sehingga akan diperoleh literatur-literatur yang mengungkap Islam dan ulama-ulamanya di wilayah Jambi dan sekitarnya.

Kalau ditelusuri lebih lanjut, kota Jambi dan sekitarnya mempunyai ulama-ulama yang cukup terkenal sebagaimana yang dijelaskan dalam buku Pejuang Ulama Ulama Pejuang Negeri Melayu Jambi karya Hasan Basri Agus dkk. (Agus,

2013) yang mengangkat peranan pejuang ulama dalam penegakkan syariat Islam di kampung Pacinan dan peranan ulama pejuang perintis, pembaru, dan modernisasi pendidikan Islam di Jambi. Keberadaan ulama-ulama tersebut dimulai dengan keberadaan kesultanan Melayu Jambi pada abad ke XVII dengan Pangeran Hilang Diaek yang diangkat sebagai Raja dengan gelar Rantau Kapas yang memerintah pada tahun 1515-1560 M. Sepeninggal Pangeran Hilang Diaek atau Rantau Kapas, kesultanan Melayu Jambi dilanjutkan oleh Sultan Abdul Kahar yang memerintah pada tahun 1615-1643 M. Pada masa Sultan Abdul Kahar inilah peranan ulama banyak dilibatkan dalam penyebaran ajaran Islam di Jambi. Akan tetapi, amat disayangkan karena kehadiran ulama-ulama Jambi tersebut tidak diikuti dengan karya-karya yang diciptakan oleh para ulama tersebut.

Seiring dengan perjalanan zaman, perkembangan Islam di Jambi mengalami perkembangan yang sangat signifikan dengan kehadiran ulama-ulama dengan karya-karya, antara lain; KH. 'Abd al-Qādīr Ibn Shayk Ibrāhīm Ibn Shaykh 'Abd al-Majīd al-Jambī, Shaykh 'Abd al-Majīd Ibn al-Ḥajj 'Abd al-Ghaffūr al-Jambī, KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd al-Wahhāb, Shaykh Ḥasan Ibn H. Anang Yaḥyā, Shaykh 'Abd al-Ṣamad, Tuan Guru H. Shukri dan Guru Muḥammad Nāṣir Yaḥyā Ibn Aḥmad (Rosadi, 2009; Fattafuddin, 2012).

Sejumlah ulama Jambi tersebut di atas, peneliti akan mengangkat salah satu ulama Jambi, yaitu KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd al-Wahhāb Kuala Tungkal. Adapun alasan pemilihan ulama tersebut: *Pertama*, KH. Muḥammad 'Aly ulama yang banyak menciptakan karya, tidak kurang dari 10 buah kitab yang ditulis langsung oleh beliau dibanding ulama-ulama Jambi lainnya. *Kedua,* KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd al-Wahhāb merupakan *murshīd* tarekat Qadiriyah wa Naqshabandiyah di Jambi yang telah berhasil membay'at sebanyak 20.000 orang. *Ketiga*, peranan KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd al-Wahhāb dalam kehidupan keagamaan di masyarakat Kuala Tungkal sangat

dirasakan dengan banyaknya antusiame masyarakat dalam setiap pengajian yang diadakannya, sehingga rumahnya tidak dapat menampung jama'ah, sehingga pengajian dipindahkan ke Masjid Agung Kuala Tungkal hingga akhir hayat beliau. *Keempat*, ketokohan dan pengaruh KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd al-Wahhāb yang kuat di Kuala Tungkal, menempatkan beliau sebagai sosok ulama yang disegani dan dihormati, baik di Kuala Tungkal maupun di propinsi Jambi dan selalu menjadi rujukan dalam membahas persoalan keagamaan yang terjadi ditengah-tengah masyarakat. Oleh karena itu, peneliti mengangkat salah satu karya KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd al-Wahhāb yang sangat bagus dan masih menjadi rujukan masyarakat Kuala Tungkal yang berjudul *al-Fatāwā al-Tunkaliyah* dengan fokus permasalahan pada:

1. Siapakah KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb?
2. Pemikiran keagamaan moderat KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb apa saja yang terdapat dalam kitabnya *al-Fatāwā al-Tunkaliyah*?

Tujuan dari penelitian ini adalah mengungkap pemikiran-pemikiran keagamaan moderat KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd al-Wahhāb dalam kitabnya *al-Fatāwā al-Tunkaliyah,* sehingga penelitian berguna untuk siapa saja yang membutuhkan pemikiran-pemikiran keagamaan moderat dalam karya tulis ulama. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan metode pengumpula data berupa inventarisasi terhadap karya-karya KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb yang kemudian dilakukan proses pemilihan yang bertujuan untuk memilih salah satu karya beliau yang menurut peneliti layak untuk dilakukan kajian dan analisa. Setelah itu, proses yang dilakukan berupa deskripsi kitab yang telah dipilih kemudian dilakukan proses pembacaan untuk mencari dan menemukan pemikiran keagamaan moderat dalam kitab tersebut setelah ditemukan langkah selanjutnya berupa analisa terkait pemikiran-pemikiran keagamaan yang moderat tersebut. Metode wawancara juga peneliti lakukan dengan beberapa narasumber, di antaranya

KH. 'Abd al-Latīf Ibn KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb dan Ustadz Wahyudi Abdul Wahhab[1].

Deskripsi Kitab *al-Fatāwā al-Tunkaliyah*

Kitab ini berjudul *al-Fatāwā al-Tunkaliyah* disusun dan ditulis langsung KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb. Kitab ini merupakan masalah-masalah yang ditanyakan dan disampaikan oleh para jama'ah pengajian, dan dijawab langsung oleh KH. Muḥammad 'Aly.[2] Kitab ini menggunakan aksara Arab bahasa Melayu, Jambi dan Banjar yang terdiri dari 4 bab (juz) dengan jumlah halaman sebanyak 207 halaman dengan 379 pertanyaan, kitab ini selesai disusun pada tanggal 10 Rabī'ul Awwal 1426 H atau 4 April 2005 di Kuala Tungkal – Jambi.

Kitab ini membahas persoalan keagamaan sehari-hari yaitu persoalan fiqih dalam bentuk pertanyaan dan jawaban langsung dari KH. Muḥammad 'Aly dengan mengutip dari beberapa kitab yang mu'tabarah dan juga beberapa kitab-kitab yang dikarang oleh ulama-ulama Indonesia, diantaranya Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjarī, Shaykh Nawāwī al-Bantanī dan Shaykh 'Abd al-Ṣamad al-Jāwī al-Falimbānī.

Riwayat Singkat KH. Muḥammad 'Aly Ibn Shaykh 'Abd al-Wahhāb Al-Banjary Kuala Tungkal.

KH. Muḥammad 'Aly (Muzakir, 2011: 194-197; Wahhab, 2008) lahir di Pasar Rebo Bram Itam kanan Kuala Tungkal pada bulan April 1933 dan wafat pada tahun 2011. Nama lengkap beliau adalah KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd al-Wahhāb al-Naqarī al-Banjarī al-Tungkalī. Ia adalah keturunan suku Banjar, kakeknya bernama Shaykh Ismā'īl seorang ulama yang terkenal di Kabupaten Nagara – Kalimantan Selatan.

[1]Ustādh Drs. KH. Abdul Latif, M.Ag yang merupakan anak kandung dari KH. Muḥammad 'Aly sedangkan Ustadz Wahyudi Abdul Wahhab adalah Kasubbag. Hukmas pada Kanwil Kementerian Agama Propinsi Jambi.

[2]Wawanacara dengan Ustādh Drs. KH. 'Abd al-Latīf, M.Ag pada hari Rabu tanggal 20 Mei 2015. Informasi tersebut juga bisa dilihat dalam kitab tersebut pada halaman pendahuluan.

KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb merupakan putra pertama dari pasangan KH. 'Abd al-Wahhāb Ibn Tuan guru H. Ismāīl Ibn Tuan guru H.M. Ṭohīr Ibn Tuan guru H. Shahab al-Dīn, ulama yang sangat dihormati dan pernah belajar di kota Makkah berguru dengan Shaykh Sayyid Yamanī, dan Hj. Roqayah yang berasal dari Batu Pahat Johor Malaysia, kedua orang tuanya menikah di kota Makkah.

Ada seorang ulama kalimantan, yakni KH. Abdul Salam menyampaikan, bahwa masih keturunan Shaykh. Muḥammad Arshad al-Banjari. Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjarī memiliki sebelas orang istri, istrinya yang kedua bernama Bidur, dari istrinya ini Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjarī memiliki empat orang anak yakni; 1. Qaḍi H. Abū Su'ūd, 2, Sa'idah. 3, Abū Naīm, 4. H.Shahab al-Dīn (Wahhab, 2012: 14).

Pada usia belasan tahun, KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb pernah dibawa ayahnya ke Makkah selama dua tahun yang kemudian pendidikannya dilanjutkan di Madrasah al-Hidāyah al-Islāmiyyah Kuala Tungkal setelah itu ke Madrasah As'ad (1953-1956) di Jambi dan terakhir di Madrasah Diniyyah al-Islāmiyyah (1956-1958) di Barabai – Kalimantan Selatan.

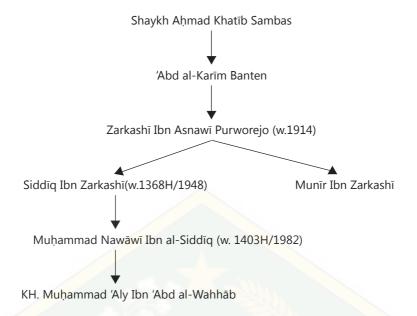
KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb berguru ke beberapa guru dan ulama yang terkenal di Jambi maupun di Barabai – Kalimantan Selatan, diantaranya; KH. Aḥmad Mughnī (Barabai – Kalimantan Selatan), KH.. 'Abd al-Qadīr (Jambi), KH. 'Abd al-'Azīz (Kuala Tungkal), Tuan Guru KH. Dawūd, KH. Arḍī, KH. Muḥammad Ṭayyīb dan KH. Majīd Gaffār[3].

Walaupun ditengah kesibukannya dalam bekerja, karena tenaga dan waktu beliau hampir semua tercurah pada menumbuhkembangkan Madrasah Aliyah PHI, namun bukan berarti kesempatan menulis kitab untuk berdakwah lewat tulisan tertutup, terbukti ada beberapa karya beliau yang telah tersebar ke tangan masyarakat seperti:

---

[3]Informasi guru-guru KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb peneliti peroleh langsung dari anaknya Ustādh Drs. KH. 'Abd al-Latīf, M.Ag, sedangkan dalam bukunya Sdr. Ali Muzakir berjudul *Pemikiran Islam di Jambi* dan tesisnya Sdr. Wahyudi 'Abd al-Wahhāb juga tidak disebutkan guru-guru beliau.

1. Kitab *Tajhīzu al-Mayyit*; kitab menerangkan tentang cara mengerjakan memandikan mayit dan mengkafankan dan menyembahyang dan menguburkan dan lainnya.
2. *Fatḥ al-Mubīn fī Fidayah al-Ṣalāt wa al-Sawm wa al-Yamīn 'ala Mazhabi Abī Ḥanīfah al-Nu'mān*.
3. *Iḍhār al-Haqqi*; kitab ini merupakan kumpulan jawaban masalah-masalah yang muncul di masyarakat Kuala Tungkal dan lainnya.
4. *Al-Fatāwā al-Tunkaliyah*.
5. *Al-Mabādi al-'Ashrah wa mā Yalīhā fi al-Ṭarīqah*; membahas tentang 10 prinsip-prinsip dasar mengenai tarekat.
6. A*shrāṭ al-Sā'ah*; kitab ini menerangkan tentang tanda-tanda hari kiamat dengan menukil dari kitab *Mukhtaṣar Tadhkirah al-Qurṭubī*.
7. *Manāqib Quṭb al-Rabbānī wa al-Haykal al-Nūrānī Sayyidī al-Shaykh 'Abd al-Qādir al-Jaylānī raḍiya Allāhu 'anhu*.
8. *Majmū'ah al-Ṣalawāt wa Faḍāiluhā*
9. *Al-Awrād Ṭarīqah Qādiriyah wa Naqshabandiyah*
10. *Al-'Umdah fī Jawāzi Ta'khīri Iḥrām ila Jiddah*
11. *Ta'addudu al-Jum'at*

KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb merupakan *murshīd* tarekat Qadiriyah wa Naqshabandiyah yang dibay'at pada tahun 1979 dalam usia yang ke-45 tahun, langsung oleh Muḥammad Nawāwī Ibn al-Siddīq yang berasal dari Berjan Purworejo – Jawa Tengah. Bila melihat silsilah Muḥammad Nawāwī Ibn al-Siddīq, maka akan bisa sampai ke 'Abd al-Karīm Banten dan Shaykh Aḥmad Khatīb Sambas dengan urutan sebagai berikut:

Pokok-Pokok Pemikiran Keagamaan Moderat KH. Muḥammad 'Aly Ibn Shaykh 'Abd al-Wahhāb Al-Banjary Kuala Tungkal

Kitab *al-Fatāwā al-Tunkaliyah* karya KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb ini merupakan kumpulan pertanyaan yang disampaikan para jama'ah pengajian setiap KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb mengadakan pengajian di Kuala Tungkal. Kitab ini dikumpulkan, disusun dan ditulis sendiri KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb[4].

Ada beberapa pemikiran keagamaan moderat yang disampaikan KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb dalam kitab *al-Fatāwā al-Tunkaliyah*, antara lain:

1. Mewajibkan mengurus anak cina yang sejak kecil oleh keluarga Muslim, apabila meninggal dengan pengurusan jenazah sebagaimana pengurusan jenazah orang Islam yang meninggal dunia (al-Wahhāb, 2005, Juz 1: 34).

[4]Wawancara dengan Bapak Drs. KH. 'Abd al-Latīf, M.Ag pada hari Rabu tanggal 20 Mei 2015

2. Membolehkan seorang Muslim menghadiri kematian tetangga yang bukan Muslim (al-Wahhāb, 2005, Juz 1: 37).
3. Sah hukumnya orang kafir yang mewakafkan hartanya ke masjid (al-Wahhāb, 2005, Juz 1: 8).
4. Membolehkan seseorang yang bekerja di perusahaan non-Muslim untuk menjama' shalat Zuhur kepada shalat Ashar dikarenakan tidak diberikan waktu untuk melaksanakan shalat Zuhur tersebut (al-Wahhāb, 2005, Juz IV: 6).

Berdasarkan pemikiran keagamaan moderat yang dikemukakan oleh KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb di atas tadi, penulis akan menganalisa pemikiran-pemikiran tersebut di atas dengan:

1. KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb membolehkan mengurus anak cina yang sejak kecil oleh keluarga Muslim, apabila meninggal dengan pengurusan jenazah sebagaimana pengurusan jenazah orang Islam yang meninggal dunia. Menurut KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb, bahwa anak cina sejak kecil diurus oleh keluarga Muslim kemudian anak tesebut meninggal wajib diurus secara Islam sebagaimana anak-anak Islam apabila anak tersebut belum baligh karena masih bersih dari dosa sebagaimana hadīth dari Samrah anna al-Nabiyya *ṣallā Allāhu alayhi wa sallama qāla; kullu mawlūdin yuwladu 'ala al-fiṭrati fanādahu al-nāsa, ya Rasūlu Allāhi: wa awlādu al-mushrikīn ? Qāla; wa awlādu al-mushrikin* (*rawāhu* Abū Bakr al-Barqānī), mulai dari diṣalātkan, dikuburkan dan dikuburkan di perkuburan umat Islam. Adapun kitab rujukan yang digunakan oleh KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb dalam memberikan penjelasan hal tersebut di atas adalah Majalah Malasiya bilangan 51 bulan Safar 1374 H/ Oktober 1954 M.

2. KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb membolehkan seorang Muslim menghadiri kematian tetangga yang bukan Muslim. KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb mendasarkan pendapatnya pada firman Allāh SWT. surat *al-Mumtahanah* ayat 8 yang artinya sebagai berikut:

   Allāh tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allāh menyukai orang-orang yang berlaku adil.

   Hal ini menunjukkan, bahwa KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb memandang, bahwa dalam urusan *hablu min al-nās* (hubungan dengan sesama manusia) harus dikerjakan walaupun berbeda dalam akidah dan keyakinan, akan tetapi jalinan silaturahim harus tetap dilakukan dalam rangka menjunjung persaudaraan karena seluruh umat manusia, mereka adalah bersaudara antara yang satu dengan yang lainnya dengan alasan, bahwa mereka semua adalah putera Adam dan hamba Allāh. Ini merupakan *Ukhuwwah Insāniyah 'Ammāh* (persaudaraan antara manusia secara umum) (Qardhawi, 1999: 133-134).

3. KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb, membolehkan orang kafir mewakafkan hartanya ke masjid. Pendapat KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb terkait hal ini menunjukkan bahwa dalam rangka toleransi terhadap pemeluk agama lain dan saling bantu membantu, tolong menolong bukan hanya dalam kehidupan kemasyarakatan saja akan tetapi juga dalam kehidupan beragama. Maka, orang kafir boleh mewakafkan hartanya, baik berupa uang dan bahan bangunan ke masjid, sekalipun harta orang kafir tersebut untuk pembangunan masjid (Tim MUI Jakarta, 2006: 48-51).

   Akan tetapi, sumbangan atau wakaf orang kafir tersebut tidak bersifat mengikat dan tidak dijadikan

sarana untuk menimbulkan bahaya (*ḍarar*) atau fitnah, baik bagi umat Islam maupun masjid itu sendiri. Hal ini senada dengan pendapat Wahbah al-Zuhayli (2009: 482-490) yang menyatakan, bahwa:

"Menurut pendapat yang paling *ṣaḥīh* (valid), bahwa orang kafir diperbolehkan membantu pembangunan masjid dan melakukan pekerjaan-pekerjaan yang terkait dengan pembangunan masjid seperti menjadi tukang batu dan tukang kayu. Karena hal ini tidak termasuk larangan yang termaktub pada surat *al-Taubat* ayat 17-18:

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ (١٧) إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلا اللَّهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ. (١٨)

Tetapi, orang kafir tidak boleh menjadi pengurus masjid (ta'mir masjid) atau pengurus yayasan wakaf masjid. Namun, orang kafir diperbolehkan membangun masjid atau memberikan bantuan dana pembangunan masjid dengan syarat hal itu tidak dijadikan sarana untuk menimbulkan bahaya (*dharar*). Jika dijadikan sarana untuk menimbulkan bahaya atau fitnah, maka hal itu dilarang karena sama dengan masjid *dlirar* (masjid yang dibangun oleh orang-orang munafik di Madinah pada masa Rasulullah untuk memecah belah umat Islam)".

4. KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb membolehkan seseorang yang yang bekerja di perusahaan non-Muslim untuk menjama' shalat Zuhur kepada shalat Ashar dikarenakan tidak diberikan waktu untuk melaksanakan shalat Zuhur. Sebagaimana lazimnya ketentuan dalam pelaksanaan shalat jama', disebutkan bahwa syarat sah shalat jama' diantaranya; berada di 'arafah dan muzdalifah, saat dalam bepergian, saat

turun hujan dan karena sakit atau berhalangan (Sabiq, 2008: 508-514; Rusyd, 1990: 360-369; Rasjid, 2009: 188-122).

Berdasarkan syarat sahnya pelaksanaan shalat jama' di atas tadi, maka seharusnya terhalangnya seseorang yang menjama' shalat Zuhur kepada shalat Ashar dikarenakan tidak diberikan waktu untuk melaksanakan shalat Zuhur oleh perusahaan non-Muslim tersebut tidak memenuhi syarat secara hukum fiqih sebagaimana mestinya. Akan tetapi, KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb membolehkan seorang msulim tersebut mengerjakan shalat Zuhur yang dijama' kepada shalat Ashar.

Hal ini menunjukkan, bahwa KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb memiliki pemikiran bahwa sikap profesionalisme dalam bekerja, walaupun di perusahaan non-Muslim sekalipun, harus ditunjukkan dan juga menegaskan bahwa ajaran Islam tidaklah sesulit yang dibayangkan, dalam agama Islam ada *ruqṣah* (kemudahan) dalam menjalankan ibadah shalat (begitu juga ibadah-ibadah lain) kepada mereka yang memiliki kesibukan atau halangan-halangan lain, seperti: hajatan (kenduri), sakit, seminar, lokakarya, perkemahan, lintas alam, kepanitiaan, perlombaan, terkena bencana, terhalang macet dan lain sebagainya meskipun tidak sedang dalam keadaan safar (bepergian). Ini menunjukkan bahwa Islam selalu memiliki solusi tepat untuk mengatasi berbagai situasi dan perkembangan zaman. Sebagian imam (ulama) berpendapat, bahwa seorang yang mukim boleh menjama' shalatnya apabila diperlukan asalkan tidak dijadikan sebagai suatu kebiasaan[5].

Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT. dalam surah *al-Baqarah* ayat 286 yang berbunyi:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ

[5]Pendapat ini merupakan pendapat Ibn Sirrin dan Ashhab dari mazhab Maliki, Qaffal, Shashi al-Kābīr dari mazhab Syafi'i, Ishāq al-Marwazī, Ibn Munzīr, Bukhari, Muslim, Turmudhī Aḥmad, Nasā'i. Ibn Mājah, dan Abū Dāwūd.

Artinya:
Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia akan mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia juga akan mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya.

Berdasarkan pemikiran-pemikiran keagamaan yang disampaikan oleh KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd al-Wahhāb dalam kitabnya *al-Fatawā al-Tunkaliyah* di atas tadi, jelas sekali bahwa KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb mengandung konsep *al-Tawwassuṭ, al-'Itidal,* dan *al-Tawazūn*. Setiap persoalan yang disampaikan oleh jama'ah pengajian dijawab oleh KH. Muḥammad 'Aly Wahhāb dengan mengacu kepada prinsip-prinsip toleransi, plurarisme, kemanusiaan, silaturahim yang tentu saja setiap penjelasan yang disampaikannya selalu bersumber kepada Al-Qur'an, hadits dan kitab-kitab fiqih *mu'tabar* yang sesuai dengan persoalan yang disampaikan bahkan kitab-kitab yang dikarang oleh ulama Nusantara – Indonesia.

Penutup

KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd al-Wahhāb adalah salah seorang ulama yang berasal dari Kalimantan Selatan, yang sejak lahir hingga wafat hidup di Kuala Tungkal Jambi. Beliau adalah keturunan seorang ulama terkenal di kabupaten Nagara Kalimantan Selatan yaitu Tuan Guru KH. 'Abd al-Wahhāb Ibn Shaykh Ismā'īl dan Raqayah yang berasal dari Pahat Zohor Malaysia. KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd al-Wahhāb merupakan murshīd tarekat Qadiriyah wa Naqshabandiyah yang dibay'at oleh pada tahun 1979 dalam usia yang ke-45 tahun, langsung oleh Muḥammad Nawāwī Ibn al-Siddīq yang berasal dari Berjan Purworejo – Jawa Tengah.

KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd al-Wahhāb memiliki karya-karya yang sampai sekarang masih terus dibaca dan dipelajari oleh masyarakat Kuala Tungkal – Jambi. Salah satu karyanya yang berjudul *al-Fatāwā al-Tunkaliyah* berisi tentang tanya

jawab terkait persoalan keagamaan, baik dalam persoalan fiqih ibadah, sosial – keagamaan dan sosial kemasyarakatan. Ada 4 (empat) pemikiran keagamaan beliau yang dianggap moderat seperti yang telah dijelaskan dalam bab pembahasan diatas yang memuat prinsip-prinsip toleransi, plurarisme, kemanusiaan, dan silaturahim.

Sosok dan pemikiran keagamaan KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd al-Wahhāb layak mendapat tempat dan posisi dalam khazanah sejarah ulama Islam di Indonesia pada abad ke-20. Hal ini dikarenakan kontribusi pemikiran keagamaannya yang melestarikan tradisi Islam Moderat yang sesuai dengan kondisi sosial kemasyarakatan.

Kajian atau studi terhadap karya-karya tulis ulama, baik dalam bentuk manuskrip maupun cetakan, di wilayah Jambi harus tetap terus dilakukan dan dilestarikan. Sehingga, akan diperoleh informasi dan gambaran utuh tentang tumbuh dan berkembangnya agama Islam di wilayah Jambi dan sekitarnya.

Perhatian pemerintah daerah, dalam hal ini pihak Kanwil Kementerian Agama Propinsi Jambi, untuk lebih perhatian dalam mendata dan menginventarisasi karya-karya tulis ulama yang ada di wilayah Jambi dan sekitarnya.***

Daftar Pustaka

Agus dkk, Hasan Basri. 2013. *Pejuang Ulama Ulama Pejuang Negeri Melayu Jambi; Menelusuri Kiprah Ulama dan Pengembangan Syariat Islam dan Pendidikan di Negeri Melayu Jambi*. Jambi: Pusat Kajian Pengembangan Sejarah dan Budaya.

Al-Wahhāb, KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd. 2005. *al-Fatāwā al-Tunkaliyah*, Juz. I. Kuala Tungkal.

Al-Zuhaylī, Wahbah. 2009. *Tafsīr al-Munīr fi al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Juz X. Beirut – Lebanon: Dar al-Fikr.

Fattafuddin, Muhammad. 2012. "Profil Ulama Jambi: Tuan Guru Syukur Berdakwah dengan Syair", *Jurnal Al-Kautsar* edisi III, November Jambi: Kanwil Kemenag Propinsi Jambi

Muzakir, Ali. 2011. *Pemikiran Islam di Jambi; Memperkuat Kajian Islam Melalui Naskah-Naskah Lokal*. Jambi: Sulthan Thaha Press.

Qardhawy, Yusuf. 1999. *Anatomi Masyarakat Islam*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

Rasjid, Sulaiman. 2009. *Fiqih Islam*, Cetakan ke. 42. Bandung: Sinar Baru Algesindo.

Rosadi, Muhamad. 2009. "Inventarisasi Karya Ulama Pondok Pesantren di Propinsi Jambi". *Makalah*. Seminar Hasil Penelitian. Bogor, Kamis 15 Oktober 2009.

Rusyd, Ibnu. 1990. *Tarjamah Bidayatul Mujtahid*. Penerjemah. M.A.Abdurrahman dan A.Haris Abdullah. Semarang: Asy-Syifa.'

Sabiq, Sayyid. 2008. *Fiqih Sunnah*, terjemahan oleh Khairul Amru Harahap dkk. Jakarta: Cakrawala Publishing.

Tim. 2006. *Kumpulan Fatwa-Fatwa Aktual*. Jakarta: MUI Propinsi DKI Jakarta.

Wahhab, Wahyudi Abdul. 2008. "Tipologi Gerakan Ulama NU Kuala Tungkal Di Era Reformasi". *Tesis*. Jambi: Program Pascasarjana IAIN Sulthan Thaha Saifuddin.

PEMIKIRAN MODERAT DALAM KARYA-KARYA SYAIKH KEMAS MUHAMMAD AZHARI (1856-1932)

Oleh

Muhamad Rosadi

Pendahuluan

Palembang dalam sejarahnya pernah menjadi salah satu pusat keilmuan Islam di Nusantara khususnya yang berkaitan dengan pengetahuan agama. Hal ini dibuktikan dengan ditemukannya sejumlah naskah keagamaan yang merujuk pada wilayah ini (Fathurahman, 2009: 1046). Kondisi ini terjadi karena adanya peran para sultan Palembang yang mendorong tumbuhnya iklim pengetahuan dan keilmuan dan menunjukkan minat khususnya pada bidang keagamaan (Azra, 2007: 304). Sebagian karya ulama Palembang seperti Syihâbuddin bin Abdullah Muhammad, Kemas Fakhruddin, Muhammad Muhyiddin dan Kemas Muhammad disimpan di istana Kesultanan Palembang sebelum diambil oleh Belanda dan Inggris (Azra, 2007: 306).

Selain keempat ulama di atas, Palembang banyak melahirkan ulama penulis yang produktif dalam menulis dan menerjemahkan beragam kitab. Syaikh Abdus Shamad al-Palimbani diakui sebagai salah satu ulama Palembang yang paling menonjol dan berpengaruh pada ulama lainnya melalui karya-karyanya yang beredar luas di Nusantara.

Pengaruh pemikiran Syaikh Abdus Shamad yang dituliskan melalui berbagai kitab karyanya tampaknya menarik banyak perhatian para pengkaji sehingga ulama Palembang menjadi identik hanya pada Syaikh Abdus Shamad al-Palimbani. Padahal cukup banyak ulama Palembang setelah Syaikh Abdus Shamad al-Palimbani yang juga produktif dalam menuangkan dan menuliskan gagasan pemikirannya dalam bentuk kitab atau risalah. Salah satunya adalah Syaikh Kemas Muhammad Azhari. Adapun alasan penulis memilih Syaikh Kemas Muhammad Azhari untuk dikaji, antara lain adalah: *Pertama*, sebagai ulama yang hidup pada paruh kedua abad 19 dan awal abad 20 banyak menuangkan gagasan dan pemikirannya dalam bentuk kitab atau risalah. Tidak kurang ada sekitar 14 buah kitab yang telah ditulisnya yang berisi berbagai bidang antara lain: akidah, tauhid, tasawuf, fiqih, dan falaq. (Syarifuddin, 2013: 149). Zulkifli (1999: 41) menyimpulkan sejak akhir abad 19 hingga abad 20 karya ulama Palembang yang khusus membahas secara spesifik masalah fiqih sangat jarang ditemukan. Kebanyakan didominasi hanya pada kitab tauhid dan tasawuf saja yang melanjutkan pemikiran ulama sebelumnya khususnya Syaikh Abdus Shamad al-Palimbani.

Kedua, belum adanya kajian yang secara khusus mengungkap pemikiran moderat ulama-ulama Palembang khususnya Syaikh Kemas Muhammad Azhari dalam kitab-kitab karyanya. Ketiga, dilihat dari silsilah keilmuannya posisi Syaikh Kemas Muhammad Azhari sebagai ulama penulis sangat menarik untuk ditelusuri pemikirannya karena menurut Wan Mohd. Shaghir Abdullah, Syaikh Kemas Muhammad Azhari pernah berguru kepada Syaikhah Fatimah binti Syaikh Abdus Shomad al-Palimbani. Syaikhah Fatimah ini adalah murid ayahnya sendiri, yaitu Syaikh Abdus Shomad al-Palimbani[1]. Oleh karena itu, ia menyimpulkan, bahwa Syaikh Kemas

[1]Informasi lebih lanjut, sila baca tulisan Wan Mohd. Shaghir Abdullah dalam http://ulama-nusantara.blogspot.com/2006/11/Syaikh-muhammad-azhari-al-falimbani.html

Muhammad Azhari merupakan ulama Palembang terbesar setelah Syaikh Abdus Shamad al-Palimbani.

Tulisan ini difokuskan untuk melihat bagaimana pemikiran ulama lokal Palembang Syaikh Kemas Muhammad Azhari (selanjutnya disingkat dengan Syaikh Azhari) yang hidup di akhir abad 19 dan awal abad 20 yang dituangkan dalam berbagai bentuk antara lain kitab atau risalah. Tulisan ini diharapkan dapat bermanfaat baik secara akademis maupun praktis untuk pengembangan khazanah intelektual Islam yang diwariskan ulama asli Indonesia melalui karya-karya tulisnya.

Kajian terdahulu mengenai pemikiran keagamaan ulama di Sumatera Selatan sesungguhnya pernah dilakukan antara lain oleh Jalaluddin (1995) yang membahas pemikiran dan perjuangan lima ulama Sumatera Selatan pada awal abad ke 20. Kesimpulan yang diperoleh adalah para ulama tersebut sebagian besar mendapat pendidikan di Timur Tengah dalam waktu yang cukup lama kemudian memberikan pendidikan dan pengajaran kepada masyarakat dan ikut berjuang melawan penjajah Belanda dan Jepang.

Selanjutnya kajian Zulkifli (2000) yang berjudul: Ulama, Kitab Kuning dan Buku Putih: Studi Tentang Perkembangan Tradisi Intelektual dan Pemikiran Keagamaan Ulama Sumatera Selatan Abad XX. Kajian ini membahas pemikiran KH. Anwar Kumpul, KH. Hasan Kolay, KH. M. Zen Mukti, KH. M. Zen Syukri dan KH. Husin Abdul Mu'in di bidang tauhid, fiqih dan tasawuf. Kajian ini menyimpulkan pada pertengahan pertama abad 20 karya ulama dalam bentuk kitab kuning, sedangkan pada pertengahan kedua karya ulama Sumatera Selatan cenderung menulis dalam bentuk buku agama. Perubahan ini disebabkan adanya faktor internal ulama, perubahan sosial politik, pendidikan dan kultural. Studi ini menemukan pemikiran keagamaan ulama Sumatera Selatan abad 20 mengikuti karakteristik pemikiran ulama periode sebelumnya yang berpegang pada teologi Asy'ariyah, fiqih Syafi'iyah dan tasawuf al-Ghazali dan Ibnu Arabi.

Berdasarkan hasil penelusuran dan penelaahan pustaka akhirnya penulis temukan satu buah kajian mengenai Syaikh Azhari yang dilakukan oleh Choiriyah dkk (2010) yang membahas unsur-unsur dakwah dalam syair-syair Kitab *Badi' az-Zamân fî Bayân 'Aqâid al-Imân*. Kajian yang menggunakan pendekatan content analysis ini menyimpulkan, bahwa syair-syair yang terdapat dalam kitab ini mengandung beberapa ajaran tentang keimanan, syariah, tasawuf dan akhlak. Syair-syair tersebut juga berisi materi dakwah dan metode dakwah. Metode dakwah yang digunakan adalah *bil hikmah* dan *bil mau'iẓatul hasanah*.

Sebelum menguraikan biografi, karya tulis dan pemikiran Syaikh Azhari, kiranya perlu penulis definisikan terlebih dulu istilah pemikiran moderat. Yang dimaksud dengan pemikiran moderat dalam tulisan ini adalah pemikiran atau gagasan seorang ulama yang dituangkan dalam sebuah karya yang didalamnya terkandung salah satu atau tiga unsur yang dikemukakan oleh Ni'am (2008: 75), yaitu *at-tawassuṭ, i'tidâl,* dan *at-tawazun*. *At-Tawassuṭ* diartikan sebagai jalan pertengahan atau berada ditengah-tengah antara dua ujuang ekstrem. Sikap tengah yang berintikan pada prinsip hidup yang menjunjung tinggi keadilan. Dengan sikap ini umat Muslim diharap menjadi panutan yang berperilaku lurus, membangun dan menghindari berbagai perilaku ekstrem yang akan membawa kepada kemudaratan daripada kemaslahatan. *I'tidâl* diartikan sebagai berlaku adil dan dimaknai sebagai sikap tegak lurus tidak goyah dan tidak condong ke kanan atau ke kiri. *At-tawâzun* diartikan sebagai keseimbangan. Islam adalah agama yang memperhatikan asas keseimbangan yang memperhatikan beberapa faktor yaitu: faktor rohaniah dan jasmaniah, faktor spiritual dan material, faktor masyarakat dan perorangan, faktor generasi dulu, kini dan akan datang dalam satu rangkaian tugas *jihad fi sabilillah* (Ni'am, 2008: 77).

Penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah sosial dan filologi. Pendekatan sejarah sosial digunakan untuk membahas biografi ulamanya sedangkan pendekatan filologi digunakan untuk membahas kitab karya ulama khususnya yang berbentuk manuskrip. Adapun teknik pengumpulan data penelitian ini dilakukan dengan wawancara dan telaah dokumentasi.

Biografi Singkat Syaikh Kemas Muhammad Azhari

Nama lengkapnya adalah Kemas Haji Muhammad Azhari bin Kms. H. Abdullah bin Kms. H. Asyikuddin bin Kms. H. Shafiyuddin bin Kms. Muhammad Hayauddin bin Kms. Abdullah Jalaluddin bin Kms. Shalehuddin bin Kms. Abdullah Alauddin bin Wandung Mahmud bin Kms. Abdurrahman bin Sunan Kudus. Dilahirkan pada malam Jum'at, 9 Rabi'ul Awwal 1273 H bertepatan dengan tahun 1856 M di lingkungan Kampung Suak Bato 26 ilir, Palembang (Syarifuddin dan Zainuddin, 2013: 147). Ia wafat pada malam Senin, 16 Jumadil Akhir 1351 H (bertepatan dengan 17 Oktober 1932 M) dalam usia 78 tahun dan dimakamkan di Ungkonan Gubah Kepandean 18 ilir, Palembang.

Syarifuddin (2013: 149) menjelaskan bahwa Syaikh Azhari mempunyai lima orang istri yang salah satunya wafat terlebih dulu, yaitu:

1. Nyayu Fatmah (w.1935) binti Kgs. H. Ma'ruf Khatib Penghulu. Dari pernikahan ini ia memiliki enam orang anak, yaitu: Nyimas Solha, Kemas H.Abdul Roni, Nyimas Zulaikha, Kemas Ali, Kemas Abbas dan Nyimas Maryam.
2. Umi Nur dari Arab, mempunyai seorang putera bernama Kemas Abdullah.
3. Neng dari Baturaja, mempunyai enam orang anak, yaitu: Nyimas Asia, Kemas Mustafa, Nyimas Nayu, Kemas Abdul Kadir, Kemas Umar dan Nyimas Non.

4. Halimah, mempunyai emapat orang anak, yaitu: Nyimas Latifah, Nyimas Hafsah, Nyimas Majidah, dan Kemas Ahmad.
5. Fatimah dari Singapura tidak mempunyai keturunan.

Selain berguru kepada ayahnya, ia juga berguru kepada ulama-ulama Palembang masa itu seperti: Kgs. H. Abdul Malik bin Kgs. H. M. Akib, Sayid Hasyir Jamalullail, dan Datuk Muhammad Rasyid. Pada masa itu, Masjid Agung Palembang menjadi pusat pembelajaran agama Islam bagi semua masyarakat.

Selanjutnya, ia belajar berbagai disiplin ilmu agama selama 10 tahun kepada ulama-ulama terkenal di antaranya: Sayyid Abubakar bin Muhammad Ad-Dimyathi As-Syatho' (w.1892), Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan (w.1886), Syaikh Nawawi Banten (w.1897), Syaikh Kgs. H. Abdullah bin Ma'ruf, dan Syaikh Zainuddin As-Sumbawi. Kepada Syaikh Kgs. H. Abdullah bin Ma'ruf ia mengambil talqin dan bai'at Tarekat Sammaniyah sedangkan kepada Syaikh Zainuddin As-Sumbawi ia mengambil ijazah Tarekat Qadiriyah.

Syaikh Azhari sangat produktif menuangkan gagasan pemikirannya dalam bentuk kitab atau risalah yang mencakup berbagai bidang, yaitu; akidah, tauhid, fiqih, falaq dan tasawuf. Berikut ini beberapa judul karyanya:

1. *Badi' az-Zamân* (1890-1892)
2. *Aqâid al-Imân* (1891)
3. *Irsyâd al-Ghulâm* (1900)
4. *Ta'lîm as-Shalah Fardhiyah* (1901)
5. *Taqwîm al-Qiyâm* (1902)
6. *Bidâyah ar-Rahmân* (1906)
7. *Manâqib Syaikh Muhammad Samman* (1913)
8. *Bidâyah al-'Ilmiah* (1917)
9. *Qishah Isrâ' wal Mi'râj* (1918)
10. *Aqîdah at-Tauhîd li Ma'rifatil Ilah al-Wâhid* (1924)
11. *Risâlah fî Mukhtar Musammat*
12. *Amalan Sayyidinâ 'Akasya dan Doa al-Arsy*

13. *Masâil al-Muhtadi*
14. *Matan Ta'lîm as-Shalah*

Sebagai seorang guru, Syaikh Azhari mengajar dan mengembangkan ilmunya melalui murid-muridnya. Beberapa muridnya adalah putranya sendiri yaitu: Kemas Abdullah, kemudian Kemas Abdul Roni, KH. Hasan Syakur, dan Kemas Umar bin Kemas H. Abdurahman (Choiriyah, 2010: 85).

Deskripsi dan Tinjauan Singkat Tiga Karya Syaikh Kemas Muhammad Azhari

Dalam proses pengumpulan data, penulis baru memperoleh 3 buah dari 14 buah karya Syaikh Kemas Muhammad Azhari, yaitu; *Aqâid al-Imân* (1891), *Taqwîm al-Qiyâm* (1902), dan *Aqîdah at-Tauhîd li Ma'rifatil Ilah al-Wâhid* (1924). Berikut ini deskripsi dan tinjauan singkat ketiganya.

1. *Aqâid al-Imân* (1891)

   Pada halaman judul terdapat tulisan berbahasa Arab yang berbunyi: "*Hadzihi ar-Risâlah al murtajamah bi lisânil Jâwi fî 'ilmit Tauhîd al Musamma Aqâid al-Īmân lil faqîr Muhammad Azhari bin Abdullah al Jâwi al-Palimbani*" (artinya: risalah ini diterjemahkan dalam Bahasa Melayu mengenai ilmu tauhid yang disebut Aqâid al-îmân oleh al-Faqir Muhammad Azhari bin Abdullah al-Jawi al-Palimbani).

   Kitab yang penulis lihat dicetak pada percetakan al Miriyah yang berada di Makkah berjumlah 23 halaman. Adapun isinya antara lain membahas sifat 20 wajib bagi Allah, sifat wajib, mustahil dan harus bagi rasul, iman kepada para nabi, iman kepada para malaikat, iman kepada kitab-kitab, iman kepada hari kemudian. Kemudian ada pembahasan mengenai bagaimana menjauhi sifat *madzmumah* dan menghiasi diri dengan sifat *mahmudah*. Terakhir diuraikan mengenai

silsilah tarekat Khalwatiyah Samaniyah dan tata cara mengamalkan tarekat tersebut.

Gambar 1. Cover *Aqâid al-Īmân*

(Foto: Muhamad Rosadi)

2. *Taqwîm al-Qiyâm* (1902)
   Pada halaman judul terdapat tulisan berbahasa Arab yang berbunyi: "*Hadzihi risâlatun mukhtashoratun almusammâh biTaqwîm al-Qiyâm fî Bayâni 'adad as Syuhur wal ayyâm lil'abîd al Haqir Muhammad Al Azhary bin Abdullah al Falimbani 'afallah 'anhu wa 'an wâlidaihi wal Muslimîn Âmîn. Tamma*". (Artinya: Risalah yang ringkas ini diberi nama dengan *Taqwîm al-Qiyâm* dalam menerangkan jumlah hari dan hari oleh hamba Muhammad al-Azhary bin Abdullah al Falimbani).
   Risalah yang berjumlah 16 halaman ini berisi tentang kewajiban berpuasa di bulan Ramadan. Selain itu, risalah ini juga secara khusus menjelaskan bagaimana cara menghitung dan menetapkan awal bulan

Ramadan melalui metode hisab. Penjelasan yang disampaikan dalam risalah ini dimulai dengan bahasa Arab terlebih dulu kemudian diikuti dengan artinya dalam bahasa Melayu dan aksara Jawi.

Gambar 2. Cover *Taqwîm al-Qiyâm*

(Foto: Muhamad Rosadi)

3. *Aqîdah at-Tauhîd li Ma'rifatil Ilah al-Wâhid* (1924)
   Risalah yang berjumlah 19 halaman ini berisi uraian mengenai dasar-dasar ketauhidan seperti syahadat tauhid, syahadat rasul, iman kepada malaikat, iman kepada kitab, iman kepada hari akhir, iman kepada qadha dan qadar diakhiri dengan bacaan wirid dan doa yang dibaca setelah shalat lima waktu.

Gambar 3. Cover *Aqîdah at-Tauhîd li Ma'rifatil Ilah al-Wâhid*

(١)

هذه رسالة فى عقيدة التوحيد لمعرفة
الاله الواحد. للعبد الفقير المرتجى الى
عفو القدير محمد بن عبد الله الازهري
عفى الله عنه وعن والديه
واخوانه المسلمين .
آمين.

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله الذي هدانا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

(Foto: Muhamad Rosadi)

Mengungkap Pemikiran Moderat Syaikh Azhari

Ketiga karya Syaikh Azhari di atas, tampaknya penulisan sebuah karya dilatarbelakangi adanya persoalan keagamaan yang timbul di masyarakat, antara lain seperti masalah penentuan awal Ramadan sebagaimana yang terjadi pada *Taqwîm al-Qiyâm*. Pada umumnya, suatu karya ditulis oleh seorang ulama dalam rangka memudahkan pengajaran agama Islam kepada masyarakat umum.

Ketiga karya di atas, pola penulisan tampaknya diawali dengan uraian berbahasa Arab terlebih dahulu kemudian diikuti penjelasannya dengan bahasa Melayu. Mengenai sumber rujukan, hanya *Aqâid al-Īmân* saja yang secara jelas menyebutkan Kitab *al-Aqîdah al-Wustha wa Syarhuha* karya Syaikh Muhammad bin Yusuf as Sanusi. Menariknya, Syaikh Azhari mengakhiri uraiannya dalam bentuk syair, antara lain berbunyi:

Dengarkan tuan hamba bermadah
Kitab ini dikarang sudah
Lapan belas Shafar dtulis sudah
Seribu tiga ratus sembilan hijrah berpindah

Inilah kitab bernama *Aqâid al-Imân*
Karangan Azhari bin Abdullah al Palemban
Bagi yang awam wajib mehafizkan
Menyempurnakan iman Allah yang dipertuhan

Dengarkan pula yang hamba pesankan
Ibadat kita baik sungguhkan
Hawa nafsu jangan diikutkan
Akhirnya kita jua dibinasakan

Ingatkan diri masa sedikit
Di dalam kubur akan terhimpit
Di dalam mahsyar tempat bersempit
Disitulah sesal amal sedikit

Ingatkan pula nyawa tercabut
Sanak saudara duduk merubut
Tangis berhambur suara berkabut
Mayit terlentang hartanya direbut

Suka ahlinya mendapat harta
Berbahagi waris semuanya rata
Mayit dikubur susah berngata
Ahli yang tinggal berebut harta

Ingatkan pula tatkala mati
Hilangkan bicara budi pekerti
Tinggallah harta di dalam peti
Ahli waris juga mendapati

Adanya sejumlah bait syair dalam sebagian karyanya menunjukkan bahwa Syaikh Azhari tidak hanya sekadar ulama penulis saja bahkan dapat juga disebut sebagai ulama penyair.

Keahlian Syaikh Azhari dalam ilmu falak terlihat dalam karyanya *Taqwîm al-Qiyâm*. Dalam risalahnya ini, diawali dengan penjelasan keutamaan puasa di bulan Ramadan, lalu diuraikan syarat dan fardu bagi orang yang berpuasa. Kemudian

dipaparkan kapan waktu dimulainya puasa Ramadan. Berikut ini kutipan bunyi teksnya:

> "Ketahui olehmu bahwasanya diwajibkan syara' atas tiap-tiap mukallaf mengerjakan puasa sekalian bulan Ramadan pada tiap-tiap tahun yaitu satu daripada rukun Islam yang lima dan jika tiada diperbuat akan dia niscaya jadi dosa besar dan jika dilanggar akan wajibnya niscaya jadi kafir iya. Dan diwajibkan mengerjakan puasa itu sebab ada melihat bulan Ramadan pada malam tiga puluh(?) Bulan Sya'ban dan jika tiada nampak iya pada itu malam maka cukupkan olehmu bilangan Bulan Sya'ban itu tiga puluh hari maka kerjakan olehmu puasa itu dan dalilnya firman Allah Ta'âla: *"Faman syahida minkumusy syahra falyashumhu"* ya'ni maka barang siapa nampak iya daripada kamu akan bulan Ramadan pada malam tigapuluh sya'ban maka lazim iya mengerjakan puasa itu dan sabda nabi shallallah 'alaihi wa sallam: *Shûmû liru'yatihi wafthurû liru'yatihi fain ghumma 'alaikum faakmilû 'iddata tsalâtsîna sya'ban*, ya'ni perbuat oleh kamu akan puasa itu karena melihat akan bulan Ramadan pada malam tiga puluh Sya'ban dan berbuka oleh kamu akan puasa itu karena melihat akan bulan syawal pada malam tiga puluh Ramadan maka jika gelab atas kamu tiada nampak bulan Ramadan pada malam tiga puluh Sya'ban itu maka sempurnakan oleh kamu akan bilangan tiga puluh hari bulan Sya'ban maka berpuasa oleh kamu dan tiada diketahui akan bilangan bulan itu melainkan dengan hisab *taqwim* yang telah diatur oleh ulama yang didahului daripada huruf abjadiyah yang terpakai pada bilangan huruf tahun yang delapan" (*Taqwîm al-Qiyâm*, h.4).

Tampaknya persoalan perbedaan awal Ramadan pada masa Syaikh Azhari juga telah terjadi, sehingga ia menganjurkan untuk mengetahui awal bulan Ramadan dengan cara hisab *taqwim* yang telah disusun oleh ulama terdahulu. Kemudian ia mencontohkan bagaimana menghitung jumlah hari dan bulan untuk tahun 1320 hijriyah hingga 1327 hijriyah (bertepatan dengan 1902 hingga 1910 Masehi). Pada halaman berikutnya ia memberikan pendapatnya mengenai *hisab taqwim* sebagai berikut:

> "Maka *taqwim* ini terkadang bersamaan dengan *ru'yat* dan galibnya itu dahulu sehari daripada *ru'yat* dan inilah *taqwim* yang terlebih masyhur betulnya dan kebanyakan yang berpegang padanya dan yang lain daripada *taqwim* kebanyakan selisih hisabnya terkadang terdahulu *ru'yat* daripada *taqwim,* maka

> karena inilah jadi bersalah-salahan orang dan setengahnya orang yang mengitung huruf tahun itu dengan ini peraturannya" (*Taqwîm al-Qiyâm*, h.5).

Penutup

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Syaikh Azhari merupakan tokoh ulama penulis yang juga ulama penyair Palembang yang melanjutkan tradisi penulisan kitab yang dilakukan oleh Syaikh Abdus Shomad al-Palimbani. Tercatat ada sekitar 14 buah karyanya yang mencakup berbagai disiplin ilmu keislaman seperti akidah, tauhid, fiqih, tasawuf dan falak. Adapun pemikiran keagamaan Syaikh Azhari yang bernuansa moderat antara lain mengenai keseimbangan penggunaan metode *ru'yat* dan hisab dalam menentukan awal bulan hijriyah sebagaimana dijabarkan dalam salah satu karyanya yang berjudul *Taqwîm al-Qiyâm*.

Menimbang pentingnya mengungkap pemikiran ulama masa lalu yang dituangkan dalam berbagai karya tulisnya, kiranya perlu direkomendasikan kepada pihak terkait seperti Direktorat Pendidikan Dasar dan Pondok Pesantren (PD Pontren), Direktorat Jenderal Bimas Islam dan tentunya Kanwil Kemenag Provinsi Sumatera Selatan untuk lebih intensif dan berkesinambungan melakukan program kegiatan pelestarian kitab-kitab warisan ulama terdahulu baik terhadap fisik kitab terlebih lagi kandungan isinya.***

Daftar Pustaka

Buku

Azhari, Muhamad. 1891. *Aqâid al-Imân*. (Alih aksara: Kemas H. Andi Syarifuddin).

-----. 1902. *Taqwîm al-Qiyâm*.

-----. 1924. *Aqîdah at-Tauhîd li Ma'rifatil Ilah al-Wâhid* . (Alih aksara: Kemas H. Andi Syarifuddin).

Azra, Azyumardi. 2007. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana, Cet.3.

Choiriyah dkk. 2010. "Syair-Syair Kemas Azhari Al-Palimbani Dalam Kitabnya *Badi' az-Zamân fî Bayân Aqâid al-Imân*: Analisis Unsur-Unsur Dakwah". *Laporan Penelitian Lembaga Penelitian*. Palembang. IAIN Raden Fatah.

Fathurahman, Oman. 2009. "Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang: Menghubungkan Dua Dunia" dalam Sadur: *Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: KPG-EFEO-Forum Jakarta Paris-Pusat Bahasa-Unpad.

Jalaluddin. 1995."Ulama Sumatera Selatan: Pemikiran dan Perjuangannya". *Laporan Penelitian*. Lemlit IAIN Raden Fatah Palembang

Ni'am, Syamsun. 2008. *The Wisdom of KH. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf*. Jakarta: Erlangga

Syarifuddin, Kemas H. Andi, Zainuddin, H. Hendra. 2013. *101 Ulama Sumsel: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*. Jogjakarta: Forpess Sumsel-Ar-Ruzz Media

Zulkifli. 1999. *Ulama Sumatera Selatan: Pemikiran dan Peranannya dalam Lintasan Sejarah*. Palembang: Penerbit Universitas Sriwijaya, Cet.I

-----. 2000. "Ulama, Kitab Kuning dan Buku Putih: Studi Tentang Perkembangan Tradisi Intelektual dan Pemikiran Keagamaan Ulama Sumatera Selatan Abad XX". *Laporan Penelitian* Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang.

Website

http://ulama-nusantara.blogspot.com/2006/11/Syaikh-muhammad-azhari-al-falimbani.html. Diakses pada 3 Agustus 2015.

KH. RADEN MUHAMMAD KURDI (1839-1954): KESEIMBANGAN TASAWUF DAN SYARIAT DALAM KITAB *UNCUING TONGERET* (*PEPELING MAOT*)

Oleh
Syarif

Pendahuluan

Perwujudan Islam, meskipun berangkat dari sistem nilai yang berasal dari wahyu, menampakkan variasi dan keberagaman. Hal itu muncul sebagai bagian langsung dari interaksi Islam dengan struktur dan pola kultur masyarakat. Pada satu sisi, Islam sebagai doktrin dan pedoman harus memberikan jawaban terhadap berbagai persoalan yang timbul, sehingga masyarakat menemukan Islam sebagai pedoman yang ideal dan terbaik. Namun demikian, pada sisi lain, Islam harus menerima masukan dan pengaruh-pengaruh tertentu yang diakibatkan oleh pola pandangan dan penafsiran yang ada pada pemeluk Islam. Interaksi Islam dan pola kultur masyarakat yang demikian menghasilkan sebuah ketegangan yang pada gilirannya mempengaruhi corak perwujudan Islam itu sendiri (Nafis, Tth: 13-14).

Karena struktur dan pola kultur masyarakat beragam, maka interaksi Islam menghasilkan variasi tampilan Islam, keberagaman perwujudan Islam telah menghasilkan fitnah

di kalangan umat Islam baik dalam bentuk konflik maupun pertempuran sesama umat Islam. Mengenai pembentukan faksi-faksi dalam Islam mendapatkan momentumnya ketika masing-masing membuat dan menawarkan konsep pemahaman dan penafsiran serta merumuskan karakteristik gerakannya.

Dalam praktiknya masing-masing faksi atau mazhab, di samping mempunyai konsep dasar, ideologi dan karakteristik gerakannya. Sebagai bagian dari bentangan altar pembentukan dan perkembangan faksi-faksi dalam Islam, tasawuf mewakili sebuah kecenderungan sebagian umat Islam untuk menjalani dan memiliki kualitas keberagaman yang menekankan komunikasi langsung dengan Allah. Ia meliputi sebuah pengalaman spiritual yang memprioritaskan esensi keberagaman yang berpandu pada ranah emosi dan instuisi. Kehadiran tasawuf sebagai mazhab merupakan reaksi terhadap kuatnya tendensi rasionalisasi dalam Islam, utamanya dalam wilayah hukum dan teologi dengan menawarkan tendensi baru pada kebebasan dan peningkatan kualitas spiritual.

Perkembangan awal tasawuf dilandasi dengan ekspresi natural dari respon individual Muslim terhadap agamanya yang terkait dalam konfigurasi kolektif. Proses natural tersebut tercermin dari kebebasan seseorang untuk menggeluti agamanya dengan mengutamakan pemahaman kontemplatif, kontak dengan Tuhan dan ciptaan-ciptaan-Nya, keteraturan pelaksanaan ibadah dan akhlak mulia dan penguatan moralitas masyarakat. Pesan-pesan dasar Al-Qur'an tentang kesalehan diwujudkan dalam bentuk zikir, *zuhud*, dan kecintaan total kepada Allah (Simuh,1996: 29).

Tasawuf, dengan demikian, menawarkan model baru yang menekankan aspek batin dari ajaran Islam yang diwujudkan dalam pola-pola keterikatan batin dengan Tuhan dan perwujudan moralitas perilaku yang muncul dari padanya. Hal yang demikian, berbeda dengan model yang sudah ada yang menekankan aspek lahir dalam struktur hukum (*fiqih*). Proses

pendalaman dasar-dasar substantif ajaran Islam sebagai tersebut dengan dipercaya sebagai masukan dari variasi budaya yang ada di wilayah teritori Islam membentuk sistem tasawuf. Sistem tasawuf pada awalnya tidak menekankan pada *"philosophical system"*, melainkan *"the way of purification"* (jalan penyucian diri). Ajaran dan praktik kesufian dengan sistem tertentu pada kenyataannya berkembang ke pelosok dunia Islam. Pada tahap inilah pola hubungan jalan penyucian mengeras dalam bentuk relasi guru murid. pertama menjadi sumber reformasi baik pandangan maupun praktik, sedangkan pihak kedua menjadi pengikat (Zaini, 1998: 3-5).

Jaringan *mursyid*-murid pada gilirannya membentuk konsentrasi di tempat-tempat dan cara-cara tertentu pula. Di sinilah fondasi dasar pembentukan *tarekat*[1] (Umari, 1961: 116-117). *Halaqah* dan *Ribath*[2] berkembang di mana-mana. Setiap tokoh memiliki *halaqah* masing-masing.

Pada sisi lain, dengan pertumbuhan komunitas sufi yang berkumpul di sekitar gurunya, sikap para ulama hukum (*fiqih*) mengalami perubahan mendasar. Kalau semula model sufisme dianggap sebagai gerakan yang menyimpang dan bertentangan dengan kebenaran Islam, berbagai kejadian konflik juga menghiasi kontak antara sufisme dan legalisme, pandangan dan sikap ulama berangsur-angsur berubah dan dapat menerima kehadiran komunitas tasawuf sebagai bagian dari kekayaan khazanah Islam. Al-Ghazali sangat berjasa

---

[1]Adapun yang mendorong lahirnya *tarekat* menurut Umari ada tiga hal, yaitu: Karena dalam diri manusia sebenarnya memang ada bakat mengarah kepada kehidupan rohani; Timbul sebagai reaksi zaman yang anarkhis, misalnya akibat revolusi, kesewenangan kezaliman dan sebagainya, yang kemudian mereka memilih kepada mengasingkan diri dalam dunia tarekat. Atau sekaligus gerakan tarekat dijadikan pelopor atau pioner dalam menghadapi situasi itu; karena orang jemu terhadap kemewahan dan kemegahan dunia.

[2]*Halaqah* merupakan tempat pertemuan para anggota sufi dengan dipimpin oleh seorang administrator. Sedangkan *Ribath* itu merupakan pembinaan spiritual di bawah bimbingan seorang guru sebagai model bangunannya yang relatif besar. Istilah-istilah itu merupakan padepokan sufi atau tempat pembinaan kerohanian masyarakat dalam kontek dunia Islam.

dalam meletakkan kompromi dan jalan tengah pertemuan antara dua kutub yang saling bertentangan (Tim penulis, 1993: 1209). Pada sisi lain, kehadiran komunitas sufi semakin memberikan arti dan mendapatkan sambutan dari masyarakat karena mereka merasa mendapatkan kedamaian jiwa ditengah persoalan politik yang mengganggu peri kehidupan mereka (Amiruddin, 2002: 15).

Perkembangan tarekat semakin pesat memasuki abad 12 dan 13 M, tarekat menjadi institusi yang prestisius dan signifikan dalam peta perkembangan dan sejarah Islam. perkataan tarekat lebih sering dikaitkan dengan suatu organisasi tarekat, yaitu suatu kelompok organisasi yang melakukan amalan-amalan dzikir tertentu dan menyampaikan suatu sumpah yang formulanya telah ditentukan oleh pemimpin organisasi tersebut (Dhofier, 1982: 135). Ada beberapa tarekat berdiri dan mengembangkan sayapnya ke-berbagai daerah, perkembangan tarekat itu antara lain diwakili oleh Abu Al-Najib Al-Suhrawardi, yang darinya nama tarekat Suhrawardiyah diambil. Al-Qadir al-Jilani; yang ajarannya menjadi dasar tarekat Qadiriyah; Najmuddin Al-Kubra, seorang tokoh sufi Asia Tengah yang produktif, pendiri tarekat Kubrawiyah dan sangat berpengaruh terhadap tarekat Naqsyabandiyah pada masa belakangan; Naqsyabandiyah sudah menjadi tarekat yang khas pada masa sufi yang memberi namanya, Baha'uddin Naqsyaban; anumerta pendiri tarekat Syattariyah, Abdullah Al-Syattar; dan tarekat Rifaiyah yang didirikan oleh Ahmad Rifa'i (Bruinessen, 1995: 188).

Perkembangan tarekat di Indonesia terus berlangsung sampai abad ke-19 sekalipun pemerintah kolonial melakukan pengawasan yang ketat terhadap aktivitas para pengamal tarekat. Salah satu yang muncul di Indonesia pada abad ke-19 ialah tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah*. Penyebaran tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* yang menekankan segi-segi batiniyah dari agama ini telah memainkan peranan yang amat penting dalam sejarah islamisasi. Dan yang sangat penting

adalah membantu dalam membentuk karakter masyarakat Indonesia (Suyuti, 2000: 54). Tarekat ini merupakan perpaduan dari dua buah tarekat besar yang berkembang di Nusantara, yaitu tarekat Qadiriyah dan tarekat Naqsyabandiyah. Suatu hal yang biasa dalam sejarah sufisme bahwa beberapa ulama mempraktikkan ajaran-ajarannya dari dua atau lebih tarekat yang berbeda. Demikian pula di Indonesia, tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah tidak hanya sebuah kombinasi antara dua tarekat yang berbeda yang dipraktikkan secara bersama-sama, tetapi agaknya ia sendiri merupakan sebuah tarekat sufi baru (Zulkifli, 2003: 36-37).

Sebagai suatu mazhab dalam tasawuf, tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* memiliki ajaran yang diyakini kebenarannya, terutama dalam hal-hal kesufian. Beberapa ajaran yang merupakan pandangan para pengikut tarekat ini bertalian dengan masalah tarekat atau metode untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Metode tersebut diyakini paling efektif dan efesien. Karena ajaran dalam tarekat ini semuanya didasarkan pada Al-Qur'an dan hadis, dan perkataan para ulama arifin dari kalangan *Salafus Shalihin*.

Di Indonesia diyakini, bahwa Tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah pertama kali diajarkan oleh Syaikh Ahmad Khatib Ibn' Abd Al-Ghaffar dari Sambas Kalimantan Barat yang bermukim dan mengajar di Makkah pertengahan abad 19 dan wafat di sana pada tahun 1878 (Suyuti, 2000: 52). Berbeda dengan guru-guru tarekat yang lain, yang mengajarkan berbagai tarekat di samping Qadiriyah, Syaikh Ahmad Khatib tidak mengajarkan kedua tarekat ini secara terpisah, tetapi sebagai suatu kesatuan yang harus diamalkan secara utuh. Syaikh Ahmad Khatib Sambas terkenal sebagai pemimpin sebuah tarekat sufi dan merupakan pakar dalam sufisme, tetapi di samping itu ia adalah seorang cendikiawan Islam yang menguasai berbagai lapangan pengetahuan Islam seperti Al-Qur'an, hadis (tradisi Nabi), dan fiqih (hukum Islam), dan menyalurkan pengetahuannya kepada banyak pelajar di

Makkah (Dhofier, 1982: 17-18). Dia memperoleh pengetahuan yang luas setelah belajar secara tekun sebagaimana diketahui bahwa setidaknya dia memiliki sembilan guru kenamaan di Makkah yang menguasai bermacam-macam cabang pengetahuan Islam[3] (Zulkifli, 2003: 38-39).

Sebagai seorang *mursyid* yang *kamil mukammil* (guru sufi paling sempurna) Syaikh Ahmad Khatib sebenarnya memiliki otoritas untuk membuat modifikasi tersendiri bagi tarekat yang dipimpinnya. Karena dalam tradisi Tarekat Qadiriyah memang ada kebebasan untuk itu, bagi yang telah mempunyai derajat *mursyid*. Karena pada masanya telah jelas ada pusat penyebaran Tarekat Naqsyabandiyah di kota suci Makkah dan Madinah, maka sangat dimungkinkan ia mendapat bai'at[4] dari tarekat tersebut. Kemudian menggabungkan inti ajaran kedua tarekat tersebut, yaitu Tarekat Qadiriyah dan Tarekat Naqsyabandiyah dan mengajarkan kepada murid-muridnya khususnya yang berasal dari Indonesia.

Penggabungan kedua tarekat (Qadiriyah-Naqsyabandiyah) memiliki inti ajaran yang saling melengkapi, terutama jenis dzikir dan metodenya. Di samping keduanya memiliki kecenderungan yang sama, yaitu sama-sama menekankan pentingnya syariat dan menentang paham *wahdatul wujud*.[5] Dengan penggabungan kedua jenis tersebut diharapkan para muridnya akan mencapai derajat kesufian yang lebih tinggi, dengan cara yang lebih mudah atau lebih efektif dan efesien.

---

[3]Kesembilan guru tersebut adalah: Syaikh Dawud Ibn Muhammad al-Fatani; Syaikh Syam ad-Din; Syaikh Muhammad Salih Ra'is; Syaikh Umar Abd ar-Rasul; Syaikh Abd al-Hafiz 'Ajami; Syaikh Basir al-Jabiri; Sayyid Ahmad al-Marzuki; Sayyid Abd Allah al-Mirgani; dan Syaikh 'Usman ad-Dimyati.

[4]Bai'at dalam terminologi sufi ialah janji setia yang biasanya diucapkan oleh seorang murid di hadapan *mursyid* untuk menjalankan segala persyaratan yang telah ditetapkan oleh seorang *mursyid* dan tidak akan melanggarnya sesuai dengan syarat Islam. Yang menjadi landasan normative ialah surat *al-Fath* ayat 10. Bai'at dijadikan acara ritual resmi setelah seseorang menjadi anggota tarekat, yang selanjutnya dijadikan bentuk ikatan setia kepada *mursyid* dan ajaran-ajarannya.

[5]Ajaran *Wihdatul Wujud* ini dicetuskan oleh Ibnul Araby (1165-1240), yang berpendapat bahwa alam ini hanya merupakan bayang-bayang dari realitas yang berada di baliknya.

Disinyalir tarekat ini tidak berkembang di kawasan lain (selain kawasan Asia Tenggara).

Tarekat Qadiriyah dan Naqsyabandiyah mempunyai peranan penting dalam kehidupan Muslim Indonesia. Dan yang sangat penting, adalah membantu dalam membentuk karakter masyarakat Indonesia. Bukan karena Syaikh Ahmad Khatib Sambas sebagai pendiri, tetapi para pengikut kedua tarekat ini ikut berjuang dengan gigih terhadap imperialisme Belanda, dan terus berjuang melalui gerakan sosial keagamaan dan institusi pendidikan setelah kemerdekaan.

Secara historis, usaha penyebaran Tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* di Indonesia diperkirakan sejak paruh abad ke-19, yaitu sejak kembalinya murid-murid Syaikh Khatib al-Sambasi ke tanah air, setelah bermukim selama bertahun-tahun di Makkah. Di Kalimantan, misalnya, Tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* disebarkan oleh dua orang ulama, Syaikh Nuruddin dan Syaikh Muhammad Sa'ad. Karena penyebarannya tidak melalui lembaga pendidikan formal (seperti pesantren atau lembaga-lembaga formal lainnya), sebagian besar pengikutnya datang dari kalangan tertentu. Berbeda dengan Kalimantan, Tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* di Jawa disebarkan melalui pondok-pondok pesantren yang didirikan dan dipimpin langsung oleh ulama tarekat. Oleh karena itu, kemajuan yang sangat pesat hingga kini merupakan tarekat yang paling besar dan paling berpengaruh di Indonesia (Kahmad, 2002: 103).

Pada tahun 1970, ada empat pondok pesantren yang penting sebagai pusat penyebaran Tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* di pulau Jawa, dua di antaranya berada di wilayah Jawa Barat yaitu, Pesantren Pagentongan di Bogor, di bawah bimbingan Syaikh Thohir Falak, dan Pondok pesantren Suryalaya di Tasikmalaya, di bawah bimbingan Syaikh Ahmad Sahih al-Wafa Tajul Arifin (Abah Anom), Suryalaya. Dan yang lainnya mewakili garis aliran Syaikh Abdul-Karim Banten dan penggantinya (Kahmad, 2002: 103).

Masih di wilayah Jawa Barat tepatnya di daerah Bandung Barat, ada salah satu ulama yang mengembangkan tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah,* yaitu KH. R. Muhammad Kurdi dari Cibabat yang selanjutnya ditulis Mama Eyang Cibabat. Pada masa kolonial Belanda ia merupakan salah satu ulama tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* yang mendapat *besluit* (Surat Keputusan Pengangkatan) dari pemerintah, juga sebagai *lidvan de rechter* (Hakim Anggota) serta pernah menjabat *Hoofd Penghulu* Bandung selama 4 (empat) tahun, dan pernah bertindak sebagai rohaniawan dalam pelantikan Raden H. Wiranata Kusumah sebagai bupati Bandung.

Bandung, dalam sejarah berada di bawah pengaruh empat kekuasaan yang silih berganti, yaitu Kerajaan Sunda, Sumedang Larang, Mataram dan Kolonial Belanda. Penamaan Bandung mulai dikenal dalam sejarah pada abad ke-17 pada masa Kerajaan Sunda Pajajaran. Dalam naskah *Sadjarah Bandung*, sebelum Kabupaten Bandung berdiri, daerah Bandung dikenal dengan sebutan "*Tatar Ukur*", yaitu wilayah termasuk daerah Kerajaan Timbanganten dengan ibukota Tegal luar. Kerajaan itu berada di bawah kekuasaan Kerajaan Sunda-Pajajaran. Namun, sejak pertengahan abad ke-15, Kerajaan Timbanganten diperintah secara turun temurun oleh Prabu Pandaan Ukur, Dipati Agung, dan Dipati Ukur.

Kuatnya pengaruh kekuasaan Mataram akhirnya menjadikan Priangan sebagai daerah pertahanannya di bagian Barat terhadap kemungkinan serangan Pasukan Banten dan Kompeni yang berkedudukan di Batavia, karena Mataram di bawah pemerintahan Sultan Agung (1613-1645) bermusuhan dengan Kompeni dan konflik dengan kesultanan Banten.

Kabupaten Bandung dibentuk oleh Kerajaan Mataram dan berada di bawah pengaruhnya hingga 1677, sejak itu kemudian jatuh ke tangan Kolonial Belanda hingga masa kemerdekaan. Wilayah yang masuk Negeri Bandung adalah Timbanganten, Cikambulan Cipondo, Banjaran, Rajamandala, Nagara, Ciolokotot, Kopo, Cisondari, Rongga, Cicalengka,

Majalaya, Limbangan, Cipicung, Dangdeur, Bayangbang, Ciheya, Ujungberung, dan Cimahi.

Masuknya Islam ke Bandung melalui tiga pengaruh: *Pertama*, dari Kesultanan Cirebon abad ke-16 ketika Sunan Gunung Djati mengislamkan Jawa Barat ke Priangan. *Kedua*, dari pengaruh Mataram ketika menguasai kerajaan Sumedang Larang. *Ketiga*, sebelah Barat dari Banten.

Jejak-jejak keislamannya bisa dilihat pada abad ke-17, ada nama Raden Haji Abdul Manaf yang juga dikenal dengan Eyang Dalem Mahmud adalah seorang ulama di Bandung yang hidup diperkirakan antara tahun 1650-1725, meninggalkan makam ziarah kampung Mahmud di Cigondewah, Bandung Selatan. Sedangkan pada abad ke-19, beberapa ulama Islam di Bandung yang terkenal di antaranya, Raden Haji Mohammad Moesa (Hoofdpanghulu Limbangan), Haji Hasan Mustapa (Hoofd Penghulu Bandung), Haji Muhammad Sueb (Kalifah di Kaum Bandung).

Dalam ensiklopedi tokoh agama yang disusun oleh Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan terdapat secara keseluruhan ulama se-Jawa Barat yang jumlahnya kurang lebih 117 ulama beberapa diantaranya ulama yang berasal dari Bandung. Raden Haji Moehammad Moesa, Haji Hasan Mustapa, dan Haji Muhammad Sueb mereka semua merupakan ulama besar abad 19 dan pahlawan perjuangan yang semuanya kita ketahui bersama. Hasil penelitian dan buku-buku mengenai kisah hidup mereka, dan perjuangan mereka melawan kolonial Belanda pada saat itu sudah banyak peneliti, dan sejarawan menulisnya. Tidak begitu dengan KH. Raden Muhammad Kurdi (Mama Eyang Cibabat) yang belum terkenal dan sejauh pengetahuan penulis belum ada buku maupun hasil penelitian yang membahas dan mengkajinya,baik biografi maupun kajian tentang karya tulisnya.

Ada dua asumsi pokok yang menjadi dasar penelitian ini. *Pertama,* Mama Eyang Cibabat merupakan seorang tokoh agama (ulama) tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* di

wilayah Bandung yang telah menghasilkan karya-karya tulis, berupa kitab yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Sunda atau risalah, yang di dalamnya tentu terdapat pemikiran dalam usahanya memahami konsep-konsep keagamaan dalam Islam. *Kedua,* karena beberapa karyanya itu membahas mengenai keseimbangan antara syariat, tasawuf dan implikasinya dalam kehidupan sehari-hari agar kita selalu beribadah kepada Allah SWT. dan tidak melupakan kehidupan dunia. Ia merupakan ulama tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyyah (1255-1373 H), maka sudah barang tentu Mama Eyang Cibabat ini juga telah memasuki sebuah bidang pembahasan yang menarik yaitu pentingnya menjaga keseimbangan dunia-akhirat. Oleh karena itu, berkaitan dengan ini, menarik untuk melihat pemikiran Mama Eyang Cibabat ini di antara pemikiran tasawuf berupa ajaran, praktik dan implikasi tasawuf. Tulisan ini terfokus pada aspek pemikiran tasawuf Mama Eyang Cibabat. Hal ini karena dari karya-karya yang sampai kepada saya untuk dikaji, karya-karya di bidang ilmu tasawuf lebih banyak di banding bidang fiqih atau akhlak, lebih dari itu semua tulisan Mama Eyang Cibabat mengarahkan kepada pembaca agar selalu ingat mati, berusaha, dan beribadah kepada Allah SWT. dalam keadaan senang maupun susah. Semua karya tulis ia rangkum dan diterjemahkan ke dalam bahasa lokal dan dibuatkan *nadhaman* (syair) nya agar dapat mudah dihapal.

Secara spesifik, tulisan ini mendiskusikan bagaimana ajaran, praktik, dan implikasi tasawuf Mama Eyang Cibabatdalam kitab Uncuing dan Tongeret? Pembahasan diarahkan untuk mengetahui ajaran, praktik, dan implikasi tasawuf Mama Eyang Cibabat yang terdapat dalam kitab Uncuing dan Tongeret. Untuk membahas persoalan tersebut, tulisan ini menggunakan dua kelompok sumber, yakni sumber-sumber yang ada kaitannya dengan riwayat hidup Mama Eyang Cibabat dan sumber-sumber yang berupa karya-karya tulis Mama Eyang Cibabat sendiri. Untuk sumber riwayat hidup Mama Eyang Cibabat, penulis banyak menyandarkan

pada riwayat yang ditulis oleh keluarganya sendiri yaitu, KH.R Sulaeman Kurnia putra dari pernikahnnya dengan Ibu Hodijah. Sumber-sumber tersebut dianalisis setidaknya dengan dua pendekatan, yakni pendekatan sejarah sosial-intelektual dan pendekatan intertekstual. Sebelum menukik pada pokok pembahasan, tulisan juga membahas biografi Mama Eyang Cibabat dan karya-karya yang dihasilkannya.

Namun sebelum itu, ada hal yang perlu dijelaskan terlebih dahulu, yakni soal penyebutan "Mama" atau "Ajengan" untuk gelar tokoh agama di Jawa Barat atau dalam masyarakat Sunda. Tulisan ini menggunakan penyebutan MamaCibabat dengan maksud yang sama. Hal ini karena masyarakat Sunda, memiliki istilah sendiri untuk menyebut seorang tokoh yang ahli di bidang ilmu agama, yakni mulai dari "Mama,""Ajengan," Baik "Mama", dan "Ajengan", untuk menunjuk pada ulama yang mempunyai keahlian dalam suatu disiplin ilmu tertentu, dan memiliki kemampuan mengajar kitab sekaligus orang yang dituakan, sesepuh. Biasanya "Mama"atau "Mama Ajengan"menghabiskan seluruh waktunya di masjidnya saja, di dekat masjid terdapat atau berdiri komplek tempat belajar agama. Mereka tidak keluar dari lingkungannya karena masyarakatlah yang mendatanginya.

KH.R. Muhammad Kurdi (Mama Eyang Cibabat): Biografi Singkat dan Jaringan Intelektualnya

Mengutip hadis Rasulullah SAW. yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Tirmidzi "Barang siapa membuat tarekh (Biografi) seorang Muslim, maka sama dengan menghidupkannya. Dan barang siapa ziarah kepada seorang 'Alim, maka sama dengan ziarah kepada ku (Nabi SAW.). Barang siapa berziarah kepadaku setelah aku wafat, maka wajib baginya mendapat syafa'at ku di hari kiamat.

KH. Raden Muhammad Kurdi (Mama Eyang Cibabat) adalah pendiri dan pemimpin pondok pesantren Cibabat (*Al-*

Maqam). Ia dilahirkan pada tahun 1839 M/1255 H. Wafat pada usia 115 tahun, yaitu pada tanggal 24 Ramadhan1373 H/ 27 Mei 1954 M.

Selanjutnya, urutan silsilah nasab dari Mama Eyang Cibabat, KH. Raden Muhammad Kurdi sebagai berikut:

1. KH. R. Muhammad Kurdi putera dari Kiai Abu Hasan Burujul, ibunya Fatimah (Burujul Cigondewah nama kampung di daerah Cimahi).
2. Kiai Abu Hasan putera dari Kiai Abdul Qohhar Tsani (Eyang Jadani).
3. Kiai Abdul Qohhar Tsani putera dari Kiai Abdul Qohhar Awwal Mahmud.
4. Kiai Abdul Qohhar Awwal putera dari Kiai Sayyidi Mahmud.
5. Kiai Sayyidi Mahmud putera dari Kiai Abdul Manaf Dalem Mahmud.
6. Kiai Abdul Manaf Dalem Mahmud putera dari Kiai Naya Direga Sontak Dulang Gunung Kasur Ujung Berung.
7. Kiai Naya Direga putera dari Kiai Naya Sari Cimanganten Garut.
8. Kiai Naya Sari putera dari Dipati Ukur ke-3.
9. Dipati Ukur ke-3 putera dari Dipati Ukur ke-2.
10. Dipati Ukur ke-2 putera dari Sultan Agung Mataram.
11 Sultan Agung Mataram putera dari Pangeran Atas Angin.
12 Pangeran Atas Angin putera dari Syaikh Abdurrohman.
13. Syaikh Abdurrohman putera dari Syaikh Syarif Hidayatullah Cirebon.
14. Syaikh Syarif Hidayatullah putera dari Syaikh Abdulloh Kamboja.
15. Syaikh Abdulloh putera dari Syaikh Ali Nur Alam.
16. Syaikh Ali Nur Alam putera dari Syaikh Jamaluddin Akbar.

17. Syaikh Jamaluddin Akbar putera dari Syaikh Ahmad Jalaluddin Syah.
18. Syaikh Ahmad Jalaluddin Syah putera dari Syaikh Abdulloh Hon (Khan) India.
19. Syaikh Abdulloh Hon putera dari Syaikh Abdul Malik.
20. Syaikh Abdul Malik putera dari Syaikh Alwi.
21. Syaikh Alwi putera dari Syaikh Muhammad Shohibul Marbat.
22. Syaikh Muhammad Shohibul Marbat putera dari Syaikh Ali Khola' Qosam.
23. Syaikh Ali Khola' Qosam putera dari Syaikh Alwi.
24. Syaikh Alwi putera dari Syaikh Muhammad.
25. Syaikh Muhammad putera dari Syaikh Alwi.
26. Syaikh Alwi putera dari Syaikh Ubaedillah.
27. Syaikh Ubaedillah putera dari Syaikh Isa Annaqib.
28. Syaikh Isa Annaqib putera dari Syaikh Muhammad Naqib.
29. Syaikh Muhammad Naqib putera dari Syaikh Ali Uroidi.
30. Syaikh Ali Uroidi putera dari Sayyid Ja'far Shodiq.
31. Sayyid Ja'far Shodiq putera dari Sayyid Muhammad Baqir.
32. Sayyid Muhammad Baqir putera dari Sayyid Ali Zaenal Abidin.
33. Sayyid Ali Zaenal Abidin putera dari Sayyidina Husein.
34. Sayyidina Husein putera Sayyidatina Fatima Az-Zahro.
35. Sayyidatina Fatima Az-Zahro (KH. R. Sulaeman Kurnia, 2007).

Selanjutnya, Mama Eyang Cibabat mendirikan Pesantren Cibabat yang bertempat di Jalan Serut (sekarang jalan Pesantren) kampung Pasantren RT. 01 RW. 15 desa Cibabat, keca*matan* dan kewadanaan Cimahi Utara Kota Cimahi kabupaten Bandung, provinsi Jawa Barat. Ia yang pada saat itusebagai *katib* (juru tulis) Cimahi Kabupaten Bandung, Provinsi Jawa Barat.

Di atas tanah wakaf $\pm$ 7.000 m^2 yang batasnya dari Barat jalan desa, sebelah Timur kolam Cimanalika, dari Utara kolam Cisabuk, dari Selatan Cirandeng, yang terdiri dari bangunan Masjid Jami', Madrasah, rumah sesepuh pesantren dan putera-putera, asrama santri (*kobong*), kolam Cipestol, tempat wudhu (Pancuran Santri) Lisung dan Istal Kuda. Sesepuh pertama adalah Mama Genteng Tubagus Nurkatim, setelah diserahkan oleh Mama Genteng Tubagus Nurkatim, Pesantren dipimpin oleh Mama Eyang Cibabat, murid-muridnya dari daerah Bandung dan sekitarnya se Jawa Barat. Adapun metode pengajarannya secara salafi. Di antara kitab-kitab kuning yang diajarkan kepada muridnya, yaitu: ilmu alat Nahwu Sharaf, Balagoh, Fiqih, Tauhid, macam-macam tafsir, untuk para ajengan Ihya Ulumuddin.

Mama Eyang Cibabat saat itu dijodohkan dengan putri dari seorang mantri (juru rawat kepala, pembantu Dokter) gudang 'uyah' (garam), bernama H. Ali Hasan, atau lebih dikenal dengan sebutan "Ama Mantri" istrinya bernama Ibu Hj. Fatimah. Mereka mempunyai tiga putri dan tiga putra, yaitu :

1. Istri dari Tubagus Nurkatim, yang dikenal sebagai Ajengan Genteng.
2. Hj. Maryam yang dinikahi oleh KH.R. Muhammad Kurdi, dikenal sebagai Ajengan Cibabat atau Mama Eyang Cibabat.
3. Ibu Hj. Aisyah istrinya KH. Zakaria, dikenal sebagai Mama Rende.
4. H. Abdul Hamid.
5. H. Romli.
6. H. Ali Hasan.

Mama Eyang Cibabat 10 (sepuluh) kali menikah, dan selalu poligami, empat di antaranya:

1. Ibu Hj. Maryam
2. Ibu Hj. Suhaemi, dari Garut
3. Ibu Hodijah, dari daerah Sentral
4. Ibu Entin, dari Cibabat

Adapun putra-putri Mama Eyang Cibabat dari ibu Hj. Maryam adalah:

1. KH. Ahmad Zaeni Dahlan (Buya Elon alm).
2. KH. Raden Hasan Imam Rafi'i Tajul Arifin (Buya Iping alm).
3. Ibu Momoh Fatimah.
4. Ibu Ojoh Hodijah.
5. Ibu Hj. Nono Ratnaningsih.
6. Ibu Onang Siti Mariyah.
7. Ibu Hj. Edo Madinah.

Putra-putra Mama Eyang Cibabat dari Ibu Hj. Suhaemi alm, yaitu: KH. Raden Ahmad Sahal alm. Dan KH. Raden Muhammad Suhel alm.Putera-putera Mama Eyang Cibabat dari Ibu Hodijah alm, yaitu: KH. Raden Sulaiman Kurnia.

Mama Eyang Cibabat setelah sekian lama menimba ilmu di berbagai pesantren kemudian belajar ijazah Tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* dari:

1. KH. Raden Muhammad Alwi Sukafakir Bandung
2. KH. Muhammad Makkatul Musyarafah
3. KH. Marzuki Makkatul Musyarafah Saudi Arabia

KH. Muhammad Makkatul Musyarafah dan KH. Marzuki, keduanya telah mendapat ijazah awal dan akhir di Jabal Abi Qubeis Makkatul Musyarafah, urutannya sebagai berikut:

1. Kiai Marzuki belajar tarekat dari KH. Muhammad
2. KH. Muhammad belajar tarekat dari Syaikh Khatib Sambas yang bermukim dan wafat di Makkatul Musyarafah
3. Syaikh Khatib Sambas belajar tarekat dari Syaikh Syamsuddin
4. Syaikh Syamsuddin belajar tarekat dari Syaikh Muhammad Murodi
5. Syaikh Muhammad Murodi belajar tarekat dari Syaikh Abdul Fatah
6. Syaikh Abdul Fatah belajar tarekat dari Syaikh Utsman

7. Syaikh Utsman belajar tarekat dari Syaikh Abdurrohim
8. Syaikh Abdurrohim belajar tarekat dari Syaikh Abu Bakar
9. Syaikh Abu Bakar belajar tarekat dari Syaikh Yahya
10. Syaikh Yahya belajar tarekat dari Syaikh Hisamuddin
11. Syaikh Hisamuddin belajar tarekat dari Syaikh Waliyuddin
12. Syaikh Waliyuddin belajar tarekat dari Syaikh Nuruddin
13. Syaikh Nuruddin belajar tarekat dari Syaikh Syarofuddin
14. Syaikh Syarofuddin belajar tarekat dari Syaikh Syamsuddin
15. Syaikh Syamsuddin belajar tarekat dari Muhammad al-Haetaqi
16. Syaikh Muhammad Al-Haetaqi belajar tarekat dari Syaikh Abdul Aziz
17. Syaikh Abdul Aziz belajar tarekat dari Syaikh Sultonul Aulia Sayyidina Syaikh Abdul Qodir
18. Syaikh Abdul Qodir belajar tarekat dari Syaikh Said Al-Mubarok ibnil Mahzumi
19. Syaikh Said Al-Mubarok ibnil Mahzumi belajar tarekat dari Abil Hasan Ali Al-Haekari
20. Syaikh Abil Hasan Ali Al-Haerkari belajar tarekat dari Syaikh Abil Faroji At-Turtusi
21. Syaikh Abil Faroji At-Turtusi belajar tarekat dari Syaikh Abdil Wahidi At-Tamimi
22. Syaikh Abdil Wahidi At-Tamimi belajar tarekat dari Syaikh Abi Bakri Asyubali
23. Syaikh Abi Bakri Asyubali belajar tarekat dari Sayyidi At-Toifati Assufiyati Abil Kosim Junaedil Bagdadi
24. Syaikh Junaedil Bagdadi belajar tarekat dari Syaikh Sirri Saqoti
25. Syaikh Sirri Saqoti belajar tarekat dari Syaikh Ma'rufil Karhi

26. Syaikh Ma'rufil Karhi belajar tarekat dari Syaikh Aliyyi Ibni Musa Arrido
27. Syaikh Aliyyi Ibni Musa Arrido belajar tarekat dari Syaikh Musa Kadzim
28. Syaikh Musa Kadzim belajar tarekat dari Syaikh Imam Ja'far Assodiq
29. Syaikh Imam Ja'far Assodiq belajar tarekat dari Syaikh Imam Muhammad Al-Baqir
30. Syaikh Imam Muhammad Al-Baqir belajar tarekat dari Syaikh Imam Zaenal Abidin
31. Syaikh Imam Zaenal Abidin belajar tarekat dari Sayyidina Asyahidi Husen Ibni Sayyidatina Fatimah Az-Zahro
32. Sayyidina Asyahidi Husen Ibni Sayyidatina Fatimah Az-Zahro belajar tarekat dari ayahnya Sayyidina Ali Karromallohu Wajhah
33. Sayyidina Ali Karromallohu Wajhah belajar tarekat dari Sayyidil Mursalin wa Habibi Robbil 'Alamin Sayyidina Muhammad Saw
34. Sayyidina Muhammad Saw belajar tarekat dari Sayyidina Jabroil

Pada masa revolusi, Mama Eyang Cibabat beserta putra dan muridnya, ikut berjuang melawan penjajah Belanda, sebagai pimpinan Hizbulloh di bawah Bapak Daeng, setelah pasukan tentara sekutu dari India datang, Mama Eyang Cibabat diangkat menjadi *Hoofd Penghulu* Cibabat pindah ke Bandung selama 4 tahun yaitu dari tahun 1947 sampai dengan 1950 kemudian pindah lagi ke Cibabat. Buya Iping (KH. Raden Hasan Imam Rafii Tajul Arifin) ikut ke Bandung diangkat menjadi *Vice Persiter* (Ajun Penghulu) serta ia diangkat menjadi Penghulu Sumedang dan kepala Departemen Agama sejak tahun1955 sampai pensiun.

Dalam menjalani aktivitas gerakannya, Mama Eyang Cibabat sejak semula sudah melakukan kaderisasi. Dari kalangan santri dan putra-putranya di pilih kader-kader inti,

yang disebut *badal* (pengganti). Kader-kader inti tersebut antara lain: Buya Elon, pada tahun 1963 bertepatan pula dengan meninggalnya Buya Iping hanya bertaut satu minggu. Kemudian dilanjutkan oleh Buya Enceng selanjutnya Buya KH. Raden Ahmad Toyyar Zaenuddin dan KH. Muhammad yang meninggal pada tahun 2006. Sementara di sebelah Timur, yaitu Masjid Hilakudzdzikri pesantren Cibabat pada tahun 1971 sampai dengan 1985 didirikan sebuah madrasah Islam Buni Sugih terdiri dari kelas 'Ula, Wustha dan 'Aliya. Staf pengajar Madrasah Islam Buni Sugih ini di antaranya: KH.Raden Ahmad Sahal, KH. Raden Muhammad Suhel, KH. Raden Sulaeman Kurnia, Raden Hasan Mansur, Hj. Kurniasih (Putera Buya Elon Istri KH. Muhammad Muharam, Ust. Abdurrahman (Putera Umi Edo Madinah), dan H. Ahmad Rodly (Buyut Mama Eyang Cibabat dari ibu Momoh Fatimah). Karena terkena pelebaran jalan Tol Pasteur maka pada waktu itu madrasah Islam Buni Sugih dipindahkan kedekat Mama Eyang Cibabat yang kemudianberkembang hingga sekarang.

KH. Raden Ahmad Sahal pulang ke Cibabat dari Bandung pada tahun 1974. Pada waktu itu, beliau menjabat sebagai Kepala Seksi Kepenghuluan Departemen Agama Kabupaten Bandung. KH. Raden Ahmad Sahal memimpin pesantren Cibabat dan madrasah Islam Buni Sugih, yang kemudian ia rubah namanya menjadi Pesantren Al-Maqom, hingga sekarang bersama saudaranya, yaitu KH. Raden Muhammad Suhel.

Pesantren Al-Maqom kini berkembang, menjadi: Al-Maqam I sebagai Pusat, Al-Maqam II, di daerah Gado Bangkong Cimareme (oleh mantu KH. Raden Sulaeman Kurnia yaituUst. Agus Sutomi dari Garut). Dan Al-Maqom III, masih di wilayah Cibabat yang dipimpin oleh Bapak Eman Sulaeman. Sepeninggal kepergian Buya Enceng pada tahun 1965 M, pesantren Cibabat sebelah Barat dilanjutkan oleh BuyaToyyar dan KH. Muhammad Muharam. Pada tahun 1977 M Buya

Toyyar meninggal, sesepuh pesantren dilanjutkan oleh KH. Muhammad Muharam dan KH.R. Ahmad Sahal bersaudara.

Waktu terus berjalan, pada tahun 1994 KH. Raden Muhammad Suhel meninggal mendahului kakaknya yaitu KH. Raden Ahmad Sahal. Tinggalah KH. Raden Ahmad Sahal yang melanjutkan memimpin Pesantren di sebelah Timur dan KH. Muhammad Muharam di sebelah Barat. Pada tahun 1976 sampai tahun 1981 KH. Raden Sulaeman Kurnia, sedang menjabat sebagai Kepala Kantor Urusan Agama (KUA) Kec. Ujung Berung Kab. Bandung kemudian mutasi ke KUA desa Rajamandala Kec. Cipatat Kab. Bandung tahun 1981-1990. Kemudian ia dimutasikan lagi ke KUA Kec. Padalarang tahun 1990-1992. Terakhir ia dimutasikan lagi ke KUA Kec. Cimahi Selatan katib Cimahi Kab. Bandung yang habis masa bakti pada tanggal 31 Maret 1995, dan akhirnya pensiun tanggal 1 April 1995. Pada masa akhir mutasi ini ia bertempat tinggal di Kampung Pesantren No. 225 RT/RW 06/15 Kelurahan Cibabat Kec. Cimahi Utara kota Cimahi.

Pesantren Cibabat di sebelah Barat, dipimpin oleh KH. Muhammad Muharam, beserta KH. Muhammad Sahlan, dan Raden Ahmad Saoban. Dan pesantren Al-Maqom yang dipimpin oleh KH. Raden Sulaeman Kurnia, dan Ust. Abdurrohman, dibantu oleh R.M.W. Ridwan Syamsuddin (putra KH. Raden Sulaeman Kurnia), dan Ust. Hasan Abdurrohman (menantu KH. Raden Sulaeman Kurnia), berjalan dengan baik. Pada saat ini di pesantren Al-Maqom telah dibentuk Yayasan Pendidikan Islam Al-Maqom menaungi: TKA/RA dan TPA Al-Maqom, SDI Terpadu Al-Maqom, Majelis Ta'lim, dan lain-lain. Di pesantren Al-Maqom juga hingga saat ini selalu dilakukan *Aurod Khataman*[6] setiap hari Ahad dan setiap ba'da salat Subuh di Masjid Al-Maqom.

---

[6]Kegiatan *khataman*ini merupakan upacara ritual yang biasanya dilaksanakan secara rutin di semua cabang ke*mursyid*an. Ada yang menyelenggarakan sebagai kegiatan mingguan, tetapi banyak juga yang menyelenggarakan kegiatannya sebagai kegiatan bulanan, dan selapanan. (36 hari)

Karya-Karya KH. Raden Muhammad Kurdi (Mama Eyang Cibabat)

Pekerjaan sehari-hari Mama Eyang Cibabat adalah bertani, dan berternak. Ia juga rajin sekali menulis, sehingga hasil karya tulisannya banyak, antara lain:

1. *Terjemah Al-Qur'an 30 Juz* dengan memakai huruf Arab bahasa Sunda (Pegon).
2. *Tarjamah Safinah An-Najah* karya Salim al-Hadrami (ulama ahli fiqih dan tasawuf bermazhab Syafi'i) yang isinya mengenai ilmu fiqih mencakup pokok-pokok agama secara terpadu, lengkap, dan utuh dimulai dengan bab dasar-dasar syariat, kemudian bab bersuci, bab salat, bab zakat, bab puasa dan bab haji, yang ditambahkan oleh para ulama lainnya. menggunakan bahasa Sunda dengan aksara pegon.
3. *Tarjamah Jawharah Tawhid* karya Ibrahim al-Laqani yang berisi tentang iman kepada Allah SWT., sifat-sifat-Nya. Iman kepada malaikat, kitab suci yang diturunkan Allah SWT., iman kepada para Nabi Allah SWT., dan lain-lain, berbahasa Sunda dan aksara pegon.
4. Tarjamah Kitab *Yawakit wal Jawāhir* yang dikarang oleh Al-Imam Al-'Allamah Asy-Syaikh Abdul Wahab Asy-Sya'rani Ash-Shufi dalam bahasa Sunda dan aksara pegon. Isinya tentang betapa berat siksaan orang yang melakukan dosa besar, danakan berhadapan dengan kesusahan, dan kesakitan pada hari kiamat, serta gambaran syurga beserta penghuninya.
5. Tarjamah dalam bahasa Sunda kitab *Qotrul Ghoith* (Cahaya Iman) karya Syaikh Al-Nawawi Al-Jawwi, kitab ini membahas tentang permasalahan tauhid dengan pembahasan yang sederhana sehingga sangat mudah bagi pemula untuk memahami masalah akidah Islam

yang sesuai dengan *manhaj Ahluss Sunnah wal Jama'ah*.

6. Tarjamah *Fatḥ al-'Arifin* karya Ahmad Khotib Sambas dalam bahasa Sunda.
7. *Al-Barzanji*. Diterjemahkan dalam bahasa Sunda aksara pegon.
8. *Naẓaman* (syair) seperti: *Pepeling Sakarat*, aksara pegon.
9. *Kitab Uncuing dan Tongeret*, *Anjuran Ibadah*. Aslinya aksara pegon. Tetapi sudah di transkrip ke aksara Latin
10. *Qasidah Burdah al-Madih,*[7] dan lainnya ke dalam bahasa Sunda dan aksara pegon.

Kesukaan Mama Eyang Cibabat dalam menulis, tidak hanya menerjemahkan kitab-kitab kuning ke dalam bahasa Sunda, namun juga dalam setiap kegiatan kehidupan sehari-harinya. Ia selalu catat hingga detail, selalu menghitung jumlah kekayaan yang dimilikinya setiap hari, dengan tujuan untuk mengetahui berapa jumlah zakat yang harus ia keluarkan dari hartanya itu. Kekayaan yang dimilikinya oleh Mama Eyang Cibabat sangatlah banyak. Dari kolam saja,ia memiliki beberapa kolam yang sangat besar, hingga kolam-kolam tersebut diberi nama satu persatu agar tidak sulit untuk menghafalkannya. Kolam-kolam tersebut diberi nama, sesuai dengan kejadian-kejadian pada waktu itu, seperti: Cipanghulu, Cirandeg, Ciharuman, Cipunjul, Cisuama, Citimur, Ciaspan, Ciangkrong, Ciangkeng, Ciumi, Cimanalika, Cisabuk, dan Cipestol. Setiap satu kolam diisi dengan beribu-ribu ikan, dari ikan Mujair sampai dengan ikan Gurame. Kemudian sawah-sawah beliau juga sangat luas, panen yang dituai pun selalu

[7]Syair Burdah diciptakan oleh Syarafuddin Abu Abdillah Muhammad bin Zaid al-Bushiri (610-695 H/1213-1296 M) terdiri dari 162 sajak: 10 bait tentang cinta, 16 bait tentang hawa nafsu, 30 bait tentang pujian terhadap Nabi, 19 bait tentang kelahiran Nabi, 10 bait tentang pujian terhadap Al-Qur'an, 3 bait tentang Isra' Mi'raj, 22 bait tentang Jihad, 14 bait tentang istigfar, dan selebihnya (38 bait) tentang *tawasul* dan *munajat*.

melimpah, belum lagi dari peliharaan hewan ternak lainnya, seperti ayam, kambing, kerbau. Bahkan sampai kucing pun Mama Eyang memiliki beratus-ratus. Tanaman-tanaman juga termasuk yang selalu Mama Eyang hitung hasilnya setiap hari, hingga buah kelapa sekalipun ia mengetahui jumlahnya, dan selalu harus dihitung setiap hari.Begitu hati-hatinya, karena takut tidak terhitung zakatnya.

Keseimbangan Tasawuf dan Syariat dalam Kitab *Uncuing Tongeret* Karya KH. R. Muhammad Kurdi (Mama Eyang Cibabat)

Mama Eyang Cibabat memberikan nama kitab yang ia tulis dengan menggunakan nama burung *Uncuing*[8] dan *Tongeret*[9] dikarenakan kedua binatang tersebut khas dengan suaranya yang sangat nyaring, berbeda dengan binatang jenis lainnya. Sebagaimana dikutip dalam kitab Uncuing halaman1

> "*Dupi nu jadi bubuka dua manuk nu sok ngelak Uncuing reujeung Tongeret ngekelaran nyoarana*"

Secara teologis, Mama Eyang Cibabat berpaham *Ahlu Al-Sunnah wa Al-Jama'ah*. Dalam halini, ia berpegang pada dua tokoh aliran, yaitu: Abu Hasan 'Ali bin Isma'il Al-Asy'ari dan Abu Mansur Muhammad Al-Muhammad Al-Maturidi. Mama Eyang Cibabat menghimbau agar orang-orang mengikuti paham ke dua tokoh ini, ia menolak Jabariah dan Qadariah serta menganut teori *kasb* (teori dari Asy'ari yang menjelaskan bahwa perbuatan manusia tidak efektif, kehendak dan kemauan manusia adalah juga kehendak dan kemauan Tuhan) tentang hal ini, Mama Eyang Cibabat menyatakan pada bait ke 22-23 kitab *Uncuing*:

> **Upami Gusti piasih teu aya pamenganana # Mung upami teu malire tinangtos Abdi sangsara* (seumpama Allah memberikan

[8]Burung ini memiliki nama beragam di beberapa daerah, ada yang menyebutnya burung Kedasih, Daradasih, Untit-untit, Sirit Uncuing, dan Uncuing sampai burung orang meninggal.

[9]*Tongeret* atau *Tonggeret* merupakan jenis serangga yang mengeluarkan suara nyaring dari pepohonan dan berlangsung lama. Orang Jawa menyebutnya garengpung atau uir-uir.

tidak ada halangan # tetapi seumpama Alloh tidak kasih saya senggsara)
Abdi teh sanget kumandel ka gusti nu sayaktosna # kumargi sadaya oge ageman gusti nyalira (saya sangat mengharapkan kepada Alloh yang lebih baik # oleh karnanya semua juga kehendak Allah semata)

Dalam bidang fiqih, Mama Eyang Cibabat menganut mazhab Syafi'i, meskipun dalam hal-hal tertentu, ia melakukan ijtihad untuk penyesuaian dengan kebutuhan masyarakat pada waktu itu. Ia sangat menekankan pentingnya rukun Islam yang pertama, yaitu membaca syahadat, karena ke dua kalimat itu menentukan diterima-tidaknya amal seseorang. Sebagaimana umumnya para ulama *Ahli al-Sunnah wa al-Jama'ah*, Mama Eyang Cibabat berpendapat, bahwa tasawuf harus selalu selaras dengan syariat.

Syaikh Amin Al-Kurdi memberikan batasan syariat, Artinya, syariat adalah hukum-hukum yang diturunkan kepada Rasulullah SAW. yang dipahami dan diijtihadkan oleh para ulama dari *al-Kitab*, Sunnah, baik berbentuk *nash* atau *istinbath*. Hukum-hukum itu meliputi Ilmu Tauhid, Ilmu Fiqih dan Ilmu Tasawuf (Syaikh Amin Al-Kurdi 1994: 364). Sunnatullah berarti ketentuan atau tata hukum Allah dalam mengatur alam semesta ini. Padanya ada hubungan sebab akibat, ada amal ada hasil, dan seterusnya. Termasuk ke dalam syariat, bagaimana mengatur manusia dalam hubungannya dengan Allah dan bagaimana mengatur manusia sebagai makhluk sosial, hubungan manusia dengan manusia, hubungan manusia dengan alam. Agar terwujud keteraturan, keselarasan, keserasian, dan keseimbangan, perlu juga di atur dalam suatu aturan yang dinamakan syariat.

Dalam melakukan ibadah, ia mengumpamakan syariat sebagai kelengkapan syarat dan rukunnya, dan tarekat sebagai ikhlasnya, niat karena Allah, dan hakikat sebagai harapan akan anugrah dan pertolongan Allah. Kalau syariat merupakan perwujudan iman dari aspek lahir, maka tasawuf adalah perwujudan pada aspek batiniah. Demikianlah antara tasawuf

dan syariat mempunyai suatu hubungan yang sangat erat, keduanya merupakan perwujudan kesadaran yang mendalam. Oleh karena itu, seseorang bisa disebut Muslim sejati jika telah mengamalkan syariat dan tasawuf secara simultan dan harmonis.

Tasawuf adalah salah satu dimensi Islam yang memusatkan perhatian pada aspek rohani (dimensi esoterik) manusia, yang selanjutnya membuahkan akhlak mulia, baik kepada Tuhan maupun makhluk-Nya. Hal ini mendorong tasawuf menjadi bagian dari salah satu wacana rohani dalam diri manusia. Melalui kajian tasawuf seseorang dapat mengetahui tata cara pembersihan diri dari sifat-sifat tercela (*madzmumah*) dan mengamalkan ajaran agama secara benar. Sebagaimana yang tertuang dalam bait ke-56 kitab uncuing

> **kuring kacida wegahna merangan napsu jeung syetan # musuh dijero kurungan nu sadia pakarangna (saya sangat malas memerangi nafsu syeitan # musuh dalam kurungan yang sudah sedia)*

Dalam kehidupan sekarang ini, di tengah-tengah situasi umat yang cenderung mengarah pada kebobrokan moral, pupusnya rasa percaya diri, serta mengiringnya rasa persatuan dan persaudaraan, kasih sayang, saling tolong menolong, dan semacamnya, tasawuf mulai mendapatkan perhatian serius. Sebagaimana bait ke 24 dan 28 Mama Eyang Cibabat menggambarkan keadaan manusia yang menjadikan syeitan sebagai temannya.

> **kitu teh adat manusa adat kakuring kuiga# katambahan napsu syetan turut kana panggodana.*
>
> **winuhunpinuh kunapsu anu jadi tutumpakan# napsu teh musuh di jero dipake tumpakanana*

Menurut Mama Eyang Cibabat, secara substansial tasawuf mengandung dua ajaran penting. *Pertama*, tasawuf mengajarkancara pembersihan jiwa dari sifat-sifat yang tercela atau merusak dan mengisi atau menghiasi dengan sifat-sifat terpuji, sehingga menimbulkan pengaruh-pengaruh positif pada jiwa seseorang; *Kedua*, tasawuf mengajarkan cara atau jalan yang ditempuh untuk menjadikan jiwa tersebut bisa

sampai kepada Allah secepat mungkin. Dengan kata lain, tasawuf sebenarnya mengajarkan tentang materi dan cara menempuhnya. Dengan demikian, pengertian tasawuf yang dikemukakan Mama Eyang Cibabat ini, secara substansial tidak jauh berbeda dengan pengertian tasawuf yang pernah diajukan para pemikir maupun praktisi sufi sebelumnya.

Penutup

Dengan demikian, Mama Eyang Cibabat berusaha memadukan unsur batin dan unsur lahir,lantaran ke duanya merupakan petunjuk yang wajib diikuti bagi setiap Muslim. Ke duanya berfungsi sebagai petunjuk umat Islam untukmelaksanakan ibadah kepada Allah. Syariat menuntun agar seseorang memenuhi rukun dan syarat sahnya ibadah. Tarekat menuntun hati orang yang beribadah agar menuju Allah semata. sementara itu, hakikat menuntun agar orang yang beribadah itu, batiniah dan lahiriahnya, agar senantiasa memandang sebagai anugrah dan pertolongan Allah.

Pemerintah, dalam hal ini Kementerian Agama (baik pusat maupun di daerah) harus lebih menggali warisan ulama terdahulu, sehingga anak-anak Indonesia sebagai penerus bangsa mengetahui, menyayangi dan mengamalkan ajaran-ajaran yang terdapat dalam karya tulis ulama masa silam, agar namanya dan perjuangannya selalu diingat dan diabadikan serta diamalkan ajaran-ajaran yang positif terutama yang terkait dengan ilmu tasawuf, yang membahas tingkah laku manusia baik amalan yang terpuji maupun yang tercela, akhlak budi pekerti agar hati anak-anak bangsa Indonesia menjadi benar dan lurus dalam menuju Allah.***

Daftar Pustaka

Amiruddin, M. Hasbi. 2002. "Tarekat: Sejarah Masuk dan Pengaruhnya di Indonesia", dalam *Madaniya*, No. 2.

Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning*; *Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.

Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai,* Jakarta: LP3ES.

Hermansyah dan Zulkhairi, 2014. *Transformasi Syair Jauharat at-Tauhid Di Nusantara.* Aceh: Lhee Sagoe Press.

Kahmad, Dadang. 2002. *Tarekat dalam Islam: Spiritualitas Masyarakat Modern,* Jakarta: Pustaka Setia.

Kurdi, Syaikh Muhammad, t,th. *Burdah al-Madih*. Cimahi: Pondok Pesantren Al-Maqom, Cibabat.

Kurdi, Syaikh Muhammad, t.th. *Kitab Khataman Qadiriyyah dan Naqsyabandiyyah*. Cimahi: Pondok Pesantren Al-Maqom, Cibabat.

Kurdi, Syaikh Muhammad, t.th. *Kitab Uncuing dan Tongeret (Pepeling Maot)*. Cimahi: Pondok Pesantren Al-Maqom, Cibabat.

Kurnia, Raden Sulaeman, 2007. "Sejarah Pondok Pesantren Al-Maqom Cibabat Cimahi Utara Kota Cimahi". *Makalah*. Cimahi: Pondok Pesantren Al-Maqom, Cibabat.

Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha, 2003. *Intelektualisme Pesantren; Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren, Seri 2*. Jakarta: Diva Pustaka.

Nafis, M. Tth. "Peranan Tarekat dalam Dinamika Dakwah pada Abad Pertengahan Islam", *Laporan Hasil Penelitian*.

Ni'am Syamsun, 2008. *The Wisdom of KH. Achmad Siddiq Membumikan Tasawuf*. Jakarta: Erlangga.

Simuh. 1996. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Suyuti, Mahmud. 2000. *Politik Tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah Jombang: Hubungan Agama, Negara, dan Masyarakat*, Yogyakarta: Galang Press.

Tim Penulis. 1993. *Ensiklopedi Islam*, Jilid 3, Jakarta: Jambatani

Umari, Barnawi. 1961. *Sistematika Tasawuf,* Solo: Ramadhani

Zaini, M. Fudoli. "Asal-usul Tarekat dan Penyebarannya diDunia Islam", dalam *Akademika*, Vol. 03 /07 /1998.

Zulkifli. 2003. *Sufi Jawa: Relasi Tasawuf-Pesantren*, Yogyakarta: Pustaka Sufi.

TERJEMAH *FATḤUL MU'ÎN* KARYA ABAH YUSUF CISOKA TANGERANG BANTEN

Oleh
Saeful Bahri

Pendahuluan

Banten tempo dulu dikenal sebagai salah satu kerajaan Islam di Nusantara. Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati yang memprakarsai berdirinya Kesultanan Banten telah memerintahkan putranya Maulana Hasanuddin untuk mendirikan istana atau keraton yang kemudian diberi nama Surasowan. Maulana Hasanuddin dinobatkan sebagai sultan secara resmi pada tahun 1552, meskipun demikian ia sebenarnya telah memegagang kendali kesultanan di kesultanan Banten sejak akhir tahun 1525 (Ed. Abdullah dan Hisyam, 2003: 43).

Sebagai sebuah wilayah kerajaan Islam pada masanya Banten telah banyak melahirkan ulama yang cukup tenar, baik di tingkat nasional maupun internasional. Sebut saja misalnya Syaikh Nawawi al-Bantani (1230-1314 H/ 1813-1897 M) yang lahir di Tanara Serang Banten (Dahri dan Dawam, 2010: 30). Kiprahnya dalam keilmuan (Islam) telah membawa harum nama bangsa ini di pentas dunia.

Dalam buku *Intelektualisme Pesantren Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren*

disebutkan 3 (tiga) tokoh ulama Banten yaitu: *Pertama*, Syaikh Nawawi al-Bantani yang dilahirkan di Tanara, Serang karesidenan Banten pada tahun 1230 H/ 1813 M. *Kedua*, 'Abdul Karim al-Bantani yang dilahirkan di desa Lampuyang Serang, tahun kelahirannya diperkirakan pada 1250 H/1830 M. *Ketiga*, KH Tubagus Muhammad Asnawi ia dilahirkan di Caringin Banten pada tahun 1846 M (Masduki dan Ishom [ed.], 2003: 113, 177 dan 303).

Ada banyak ulama Banten yang terkenal baik karena kependekarannya maupun karena keilmuannya. Dalam konteks ini penulis ingin mengangkat KH. Abah Yusuf yang berasal dari kampung Caringin Cisoka Tangerang. Beliau dikenal di wilayah Banten sebagai sosok ulama yang alim dalam penguasaan ilmu fiqih. Hal tersebut ditandai dengan ketenarannya dalam menguasai kitab *Fatḥul Mu'īn*. Ia telah menerjemahkan kitab tersebut dalam bahasa Sunda Banten, meskipun kitab tersebut hanya diperuntukkan untuk kalangan internal pondok pesantren Dāru al-Ibtidā, tidaklah dapat dinafikan bobot kitab tersebut.

KH. Abah Yusuf Pendiri Pondok Pesantren Dāru al-Ibtidā

Abah Yusuf lahir dari pasangan suami istri yaitu Muhammad Said dan Hj Aminah, ia mendirikan Pondok Pesantren Dāru al Ibtidā yang berada di Cisoka Caringin Tangerang. Ia dikenal di masyarakat Banten sebagai salah satu ulama yang menganut paham *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*. Dari Catatan *sanad*. Abah Yusuf di Banten tenar dengan sebutan 'guru *Fatḥul Mu'in*,' karenanya pesantren Dāru al Ibtidā menjadi tujuan para santri yang ingin mempelajari kitab *Fatḥul Mu'īn* dari berbagai wilayah Nusantara.

Dalam dokumen MUI Kecamatan Parung Panjang nama Abah Yusuf tercatat dalam Urutan *Sanad* dan silsilah

Masyyikkhina *Fatḥul Mu'in*. Hal ini menandakan kepakarannya dalam kitab *Fatḥul Mu'īn* dapat legitimasi dari masyarakat luas.

Pesantren Dāru al Ibtidā adalah pesantren salafiyah yang menampilkan kekhasannya, yaitu bangunan yang masih sangat tradisional. Dengan tampilan fisik yang sederhana ternyata pondok pesantren Dāru al Ibtidā tetap menjadi buruan para petualang ilmu yang ingin ber-*tafqquh fī al dīn*. Dahulu ketika Abah Yusuf masih ada tidak kurang dari seribu santri yang belajar di pesantrennya. Sekarang pasca Abah Yusuf wafat memang jumlah santri ada penurunan.

Pembelajaran kitab *Fatḥul Mu'īn* dilakukan tatap muka secara langsung denga Abah Yusuf selama 3 kali dalam sehari. Pagi, sore dan malam hari, sekarang pengajian ini diteruskan oleh putranya. Asrama (kobong) disusun berdasarkan blok, jadi setiap blok terdiri dari beberapa kobong (kamar).

Telaah Singkat Terjemah *Fatḥul Muîn* Karya KH. Abah Yusuf

Kitab *Fatḥul Muîn* adalah kitab fiqih yang sangat masyhur di kalangan pesantren. Kitab ini merupakan syarah (penjelasan) dari kitab Qurratul 'ain. Kitab *Fatḥul Muîn* adalah merupakan karya ulama asal India yang bernama Syaikh Zainuddin Al Malîbâri (Malabar), ia adalah merupakan salah seorang murid Ibnu Hajar al-Haitami yang menganut mazhab Syafi'i.

Basri dkk. (2011: 43) pernah melakukan survei terhadap 72 kitab fiqih di pesantren yang diajarkan oleh 951 kiyai. 5 kitab fiqih diantaranya adalah: *Taqrīb, Safīnat al-Najāḥ, Fatḥul Mu'in, Fatḥu al-Qarīb,* dan *Sulam al-Tawfiq* diajarkan oleh 476 kiyai, itu berarti 50% kiyai dari 951 kiyai mengajarkan kitab ini, sedangkan 67 kitab fiqih lainnya diajarkan oleh kurang dari 50% jumlah kiyai.

Kitab terjemah *Fatḥul Muîn* tidak secara langsung ditulis oleh Abah Yusuf melainkan disusun oleh seorang santri Abah

Usuf bernama Muhammad Basyri al-Karim bin Zainuddin. Kitab ini selesai diditulis pada hari Selasa tanggal 8 Rabīul Awwal 1430 H 22 Juni 1999 M. Informasi ini diperoleh di lembar terakhir Juz ke empat.

Kitab ini terdiri dari 4 Juz, keempat juz tersebut adalah sebagai berikut:

1. *Al-juz al-Awwal* terdiri dari dua jilid
   Jilid pertama terdiri dari beberapa fasal (bab) di antaranya: *Muqaddimah, Calat,* Syarat Sah Salat, *fī shurūtial-Ṣalāt Ṭahāratu al-Ūlā al-Wuḍū syurūṭuhu, Furūḍuhu (al-wuḍu) , Sunanuhu (al-wuḍu), Tayammum, Nawāqiḍ al-Wuḍū, Ṭahāratu al-Thāniyah al-Guslu, Mabhath al-ḥaiḍ wa al-Nifās, Furūḍu al-Gusli, al-Najāsah wa izālatuhā, al-Istinjā,* dan *al-Mawāqīt*.
   Jilid dua, terdiri dari beberapa fasal (bab) di antaranya: *Al-Mawāqit (fa waqtuz ẓuhri min zawāl . . .) , Fī Ṣifatis al-Ṣalāt, fī Ab'āḍis al-Ṣalāt, fī Mubṭilātis al-Ṣalāt, fīl Adhān wa al-Iqāmah, fī Ṣalāti al-Nafli*.
2. *Al-Juz al-Thani*, terdiri dari dua jilid
   Jilid pertama, terdiri dari beberapa fasal (bab) di antaranya: *fī Ṣalātil Jamā'ah, fī Ṣalātil Jumu'ati, fī Ṣalāti 'alal Mayyit, al-Zakāt*.
   Jilid ke dua, terdiri dari beberapa fasal (bab) di antaranya: *Zakātu al-Naqdain wa al-Tijārah, Zakātu al- Zurū' wa al-Thimār, Zakātu al-Māsyiyah, Zakātu al-Fiṭri, fī adāi al-Zakāt, Ṣadaqatu al-Taṭawwu', al-Ṣaum, al-I'tikāf, fī Ṣaumi al-Taṭawwu', al-Ḥajju wa al-'Umrah, Surūtu al-Ṭawāf, fī Muḥarramāti al-Iḥrām, Wājibātu al-Hajji, al-Nadhri*.
3. *Al-Juz al-Thālith*, terdiri dari dua jilid
   Jilid pertama terdiri dari beberapa fasal (bab) di antaranya: *fī al-Iqrār, al-Farāiḍ, al-Wadī'ah, al-Luqaṭah, al-Nikāḥ, fī al-Kafāah, fī Nikāḥ al-Ammat, fī al-Ṣadāq, al-Walīmah*.

4. *Al-Juz al-Rābi'ah*, terdiri satu jilid
   Fasal (bab) yang terdapat di dalam juz empat ini adalah: *fī al-Ṭalāq, fī al-Raj'ati, al-Īlā, al-'Iddati, al-Nafaqah, al-Ḥaḍānah, al-Janābah, fī al-Riddati, al-Ḥudūd, al-Qadhaf, al-Khitān, al-Jihād, al-Syahādat, al-Kitabah*.

Pemikiran Fiqih Abah Yusuf

Berdaasrkan hasil telaah penulis terhadap kitab Terjemah *Fatḥul Mu'in* karya Abah Yusuf, penulis tidak menemukan pemikiran Abah Yusuf yang khas. Beliau hanya melakukan alih bahasa (terjemah) secara harfiyah. Hal ini tampaknya dilakukan oleh Abah Yusuf terkait dengan motivasi beliau menerjemahkan kitab ini yaitu untuk mempermudah santri (siswa) yang berada dalam strata mubtadiīn (pemula). Hal tersebut dicantumkan dalam cover kitab.

Di halaman awal kitab tercantum kalimat "*Hāshiyah Tashīlun lil Mubtadiīn*" yang berarti *Hāshiyah* (catatan Pinggir) kitab ini diterjemahkan untuk mempermudah santri pada strata pemula. Seorang informan yang merupakan alumnus pesantren ini mengatakan bahwa santri di pesantren ini umumnya berusia 20 tahun ke atas, hal ini berarti pesantren Dārul Ibtidā ini bukan pesantren tingkat dasar. Mengingat kitab *Fathul Mu'in* di beberapa pesantren tidak diajarkan pada santri pada strata dasar, Untuk strata dasar biasanya santri mengaji fiqihnya dengan menggunakan kitab *Fatḥul Qarīb* atau bahkan yang lebih rendah lagi kitab *Safīnatu al-Najāh*.

Afiliasi pemikiran Abah Yusuf dalam hal berfiqih adalah Imam Syafi'i. Hal ini merupakan pengamatan penulis terhadap pegangan kitab yang menjadi perhatian Abah Yusuf dalam mengajarkan fiqih di pesantrennya yaitu kitab *Fatḥul Mu'ī>n* yang dikarang oleh Syaikh Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malībāri salah seorang murid Ibnu Hajar al Haitamī yang bermazhab

kepada Imam Syafi'i. Hampir dapat dipastikan setiap kiyai di pesantren senantiasa mengajarkan kitab yang dikarang oleh tokoh yang menjadi panutannya.

Dalam hal pemikiran terkait kitab Terjemah *Fatḥul Mu'īn* memang sangat harfiyah sehingga pemikiran moderat Abah Yusuf tidak tampak. Namun di aspek bahasa terlihat ia menerima dengan realitas di lapangan. Bahasa yang ia gunakan adalah bahasa Sunda Banten yang mencerminkan lokalitas, bahasa adalah aspek yang sangat penting dalam proses transformasi pengetahuan. Al-Qur'an yang merupakan firman Tuhan diturunkan dengan menggunakan bahasa lokal (Arab), jika tidak demikian maka pesan Al-Qur'an tidak akan sampai ke penduduk Makkah.

Berikut contoh bahasa yang digunakan oleh Abah Yusuf: "*Bābu al-Ṣalāti*" (Tah dina palebah dieu ajengan musonnif rek nyaritakeun masalah solat nyaeta rukun Islam anu nomor ka dua anu pertama syahadat anu dipelajari melalui sifat dua puluh). Misalnya, teksnya hanya Bābu al-Ṣalāti namun dalam menerjemahkan ia selalu menggunakan kalimat pengantar yang cukup panjamg lebar. Dalam teks *Fatḥul Mu'in* setelah kata Bābu al-Ṣalāti langsung definisi salat menurut syara yaitu hiya aqwālun wa af'ālun . . . tidak ada pembahasan salat itu merupakan rukun Islam kedua dan seterusnya. Itulah yang menyebabkan Kitab terjemah ini menjadi sangat tebal, yang menjadi 4 jilid yang terdiri dari 1.385 halaman dari jumlah halaman aslinya 146 halaman.

Penutup

Pemikiran moderat Abah Yusuf memang tidak terlihat dalam karyanya, karena ia hanya cenderung melakukan alih bahasa secara harfiyah. Hal tersebut juga diduga karena Abah Yusuf memang memperuntukkan karyanya ini untuk mempermudah para santrinya yang masih berada di strata dasar.

Sikap moderat Abah Yusuf tampak dalam bahasa yang ia gunakan dalam menerjemahkan kitab *Fatḥul Mu'īn* yang menggunakan bahasa Sunda Banten, dan ia juga mencoba memunculkan suasana dialogis dengan pembaca dalam menerjemahkan kitab tersebut.***

Daftar Pustaka

Abdullah, Taufik dan Hisyam, Muhammad (Ed). 2003. *Sejarah Umat Islam Indonesia*. Jakarta: PT. Intermasa.

Basri, Husen Hasan, dkk. 2011. *Pengajaran Kitab Kuning Pondok Pesantren*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI.

Dahri, Harapandi dan Dawam Ahmad Khalid. 2010. *Inventrarisasi Karya Ulama Pesantren*. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta.

HS. Masduki dan El Saha M. Ishom. 2003, *Intelektualisme Pesantren Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era perkembangan Pesantren (Seri 2)*. Jakarta: Diva Pustaka.

Zainuddin. TT. *Fathul Mu'in*. Surabaya: Harisma.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

'Abduh, Muḥammad, Rashid Riḍa. Tth. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Syahīr bi Tafsīr al-Munīr*. Juz 2. Beyrut: Dār al-Fikr.

Abdullah, Abdul Rahman Haji. 1990. *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangan hingga Abad ke-19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia.

Abdullah, Taufik dan Hisyam, Muhammad (Ed). 2003. *Sejarah Umat Islam Indonesia*. Jakarta: PT. Intermasa.

-----. 2007. "*Modernization in The Minangkabau World: West Sumatra in the Early Decades of Twentieth Century*." Dalam *Culture and Politics in Indonesia*, ed. Claire Holt, 179-245. Jakarta: Equinox Publishing.

Abdullah, Taufik. 1971. *Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)*. Monograph Series. New York: Cornell University.

Agus dkk, Hasan Basri. 2013. *Pejuang Ulama Ulama Pejuang Negeri Melayu Jambi; Menelusuri Kiprah Ulama dan Pengembangan Syariat Islam dan Pendidikan di Negeri Melayu Jambi*. Jambi: Pusat Kajian Pengembangan Sejarah dan Budaya.

Al-Ash'arī, Abū Ḥasan. *Fauqiyah Ḥusayn Maḥmūd (Ed.). 1977. al-Ibānah fī Uṣūl al-Diyānah*. Kairo: Dār al-Anṣār.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1988. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of 'Aqā'id of al-Nasafī*. Kuala Lumpur: Departement of Publications University of Malaya.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Maḥmūd Bayjū (Ed.). 1992. *Fayṣal al-Tafriqah bayn al-Islām wa al-Zandaqah*. Damaskus: Tanpa Nama Penerbit.

Ali, Saidina. 2009. "Metodologi Pensyarahan Kitab Bulug al-Maram: Telaah atas Kitab *Misbah al-Zulam Syarh Bulug al-Maram* Karya Syaikh Muhammad Muhajirin Amsar al-Dari". Jakarta: *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Jurusan Tafsir Hadits.

Al-Ṭabarī, Abu Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. 1978. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Juz 2. Beyrut: Dār al-fikr.

Al-Wahhāb, KH. Muḥammad 'Aly Ibn 'Abd. 2005. *Al-Fatāwā al-Tunkaliyah*, Juz. I. Kuala Tungkal.

Alwī, Muḥammad. 1330 H. *Hidāyatul 'Awām pada Menyatakan Perintah Agama Islam*. Muar, Bandar Maharani: Mathba'ah al-Khairiyyah.

Al-Zuhaylī, Wahbah. 2009. *Tafsīr al-Munīr fi al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Juz X. Beirut – Lebanon: Dar al-Fikr.

Amīn, Aḥmad. 1964. *Duḥā al-Islām*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah.

Amiruddin, M. Hasbi. 2002. "Tarekat: Sejarah Masuk dan Pengaruhnya di Indonesia", dalam *Madaniya*, No. 2.

Aprijon Efendi. 2012. *Biografi Syaikh Haji Abdul Ghani Al-Khalidi (Ulama Sufi Karismatik dari Batu Besurat, Kab. Kampar - Riau 1831-1961)*. Pekanbaru: Zanafa Publishing.

Asy'ari, Hasyim. 1418 H. *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah fī Ḥadīth al-Mūtī wa Ashrāṭ al-Sā'ah wa Bayān Mafhūm al-Sunnah wa al-Bid'ah*. Jombang Tebuireng: Maktabah al-Turāth al-Islāmī.

Azhari, Muhamad. 1891. *Aqâid al-Imân*. (Alih aksara: Kemas H. Andi Syarifuddin).

-----. 1902. *Taqwîm al-Qiyâm*.

-----. 1924. *Aqîdah at-Tauhîd li Ma'rifatil Ilah al-Wâhid*. (Alih Aksara: Kemas H. Andi Syarifuddin).

Aziz, Abdul. 2002. *Islam dan Masyarakat Betawi*. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu.

Aziz, Abdul. 2002. *Islam dan Masyarakat Betawi*. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu.

Azra, Azyumardi. 1995. "*Hadhrāmī Scholars in the Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid 'Uthmān*." *Studia Islamika* Vol. 2, No. 2.

-----. 2000. *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah dan Wacana Kekuasaan*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya.

-----. 2002. *Jaringan Gobal dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan.

-----. 2013. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Edisi Perenial. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Bagir, Zainal Abidin. 2014. "Pengantar: Membaca Beragam Wajah Islam Indonesia." Dalam *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, oleh Van Bruinessen, Martin, dkk. Bandung: Mizan.

Baso, Ahmad. 2006. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Islam antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Basri, Husen Hasan, dkk. 2011. *Pengajaran Kitab Kuning Pondok Pesantren*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI.

Berg, L.W.C van den. 2010. *Orang-Orang Arab di Nusantara*. Depok: Komunitas Bambu.

Bruinessen, Martin van. 1990. "*Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milleu; Comments on New Collection in the KITLV Library*," BKI Vol. 146, No. 2/3.

-----. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

-----. 1996. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan.

-----, dkk. 2014. *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*. Bandung: al-Mizan.

Burhani, Ahmad Najib. 2010. *Muhammadiyah Jawa*. Jakarta: al-Wasat Publishing House.

-----. 2012. "*Al-tawassuṭ wa al-I'tidāl: The NU and Moderatism in Indonesian Islam*." *Asian Journal of Social Science* Vol. 40.

Burhanudin, Jajat. 2012. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta: Mizan Publika.

Choiriyah dkk. 2010. "Syair-Syair Kemas Azhari Al-Palimbani Dalam Kitabnya *Badi' az-Zamân fî Bayân Aqâid al-Imân*: Analisis Unsur-Unsur Dakwah". *Laporan Penelitian* Lembaga Penelitian. Palembang. IAIN Raden Fatah.

Dahlan, Abdul Aziz, dkk. 1996. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jilid 3. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve.

Dahri Harapandi dan Dawam Ahmad Khalid. 2010. *Inventrarisasi Karya Ulama Pesantren*. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta.

Dakir, Jawiah dan Levi Fachrul Avivy, Ahmad. 2011. *Ketokohan Sheikh Muhammad Muhajirin Amsar Al-Dary sebagai Ilmuwan Hadits Nusantara : Analisis terhadap Kitab Misbah al-Zulam Sharh Bulugh al-Maram dalam Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara*. Bangi, Selangor: Universiti Kebangsaan Malasyia.

Darmawi, Ade. 2003. *Ibrah Keagamaan dalam Syair Ibarat dan Khabar Kiamat Karya Syaikh Abdurrahman Shiddiq Al-Banjari*. Pekanbaru: Alaf Riau.

Darusman, Lukmanul Hakim. 2008. "*Jihād in Two Faces of Sharī'ah: Sufism and Islamic Jurisprudence (Fiqh) and the Revival of Islamic Movemnets in the Malay World: Case Studies of Yusuf Maqassary and Dawud al Fatani*." *Disertasi* Doktoral. Canberra: The Australian National University.

Dhofier, Zamakhsyari. 2011. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES.

Djamil, Abdul. 1999. "KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak: Studi tentang Pemikiran dan Gerakan Islam Abad Sembilan Belas (1786-1876)." *Disertasi*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.

El Fadl, Khaled Abou. 2006. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Jakarta: Serambi.

Fadli HS, Ahmad. 2011. *Ulama Betawi: Studi tentang Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan ke-20*. Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press.

Fairclough, Norman. 2004. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. New York: Routledge.

Fanani, Ahwan. 2012. "Ajaran Tarekat Syattariyah dalam Naskah Risālah Shattariyah Gresik". *Jurnal Walisongo* Vol. 20 No. 2.

Fathurahman, Oman. 1999. *Tanbīh Al-Māsyī Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung dan Jakarta: Mizan dan Ėcole Française d'Extrême-Orient.

-----. 2009. "Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang: Menghubungkan Dua Dunia" dalam *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: KPG-EFEO-Forum Jakarta Paris-Pusat Bahasa-Unpad.

-----. 2011. "Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa (Sebuah Telaah Sumber)." *Analisis* Volume XI No. 2.

-----. 2012. *Itḥāf al-Zakī: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*. Jakarta: Penerbit Mizan bekerjasama dengan Ecole française d'Extrême-Orient (EFEO), Yayasan Rumah Kitab dan Institut Studi Islam Fahmina.

Fattafuddin, Muhammad. 2012. "Profil Ulama Jambi: Tuan Guru Syukur Berdakwah dengan Syair", *Jurnal Al-Kautsar* edisi III, November Jambi: Kanwil Kemenag Propinsi Jambi

Hamidy, UU. 1988. "Sikap dan Pandangan Hidup Ulama di Daerah Riau". *Makalah*. Seminar Nasional Tentang Hasil Penelitian Pandangan dan Sikap Hidup Ulama Indonesia, Kerjasama LIPI dan Departemen Agama, Jakarta: 24-25 Februari 1988.

Hamka. 1982. *Ayahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*. Jakarta: Penerbit "UMMINDA".

Hatina, Meir. 2010. *'Ulama,' Politics, and the Public Sphere: An Egyptian Perspective*. Utah: The University of Utah Press.

Hermansyah dan Zulkhairi, 2014. *Transformasi Syair Jauharat at-Tauhid di Nusantara*. Aceh: Lhee Sagoe Press.

Hidayat, Ahmad Taufik. 2011. *Tradisi Intelektual Islam Minangkabau: Perkembangan Tradisi Intelektual Tradisional di Koto Tangah Awal Abad XX*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.

Hidayat, Komaruddin. 2004. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju.

HS. Masduki dan El Saha M. Ishom. 2003. *Intelektualisme Pesantren Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era perkembangan Pesantren (Seri 2)*. Jakarta: Diva Pustaka.

Islam, M. Adib. 2005. "Syaikh Yusuf Makassar Sirru al-Asrar: Suntingan Teks dan Analisis Isi." *Tesis*. Depok: Fakultas Ilmu Budaya.

Jabali, Fuad. 2009. "Teks, Islam dan Sejarah: Setali Tiga Uang." *Jurnal Lektur Keagamaan* 7, No. 1: 1-20.

Jalaluddin. 1995. "Ulama Sumatera Selatan: Pemikiran dan Perjuangannya". *Laporan Penelitian*. Lemlit IAIN Raden Fatah Palembang.

Kahmad, Dadang. 2002. *Tarekat dalam Islam: Spiritualitas Masyarakat Modern*. Jakarta: Pustaka Setia.

Kamali, Mohammad Hashim. 2015. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'ānic Principle of Wasaṭiyyah*. New York: Oxford Universtiy Press.

Kaptein, Nico, J.G. 2014. *Islam, Colonialism and Modern Age in the Netherlands East Indies: A Biography of Sayyid 'Uthman (1822-1914)*. Leiden: Brill.

Karim, Muhammad Nazir. 2004. *Teologi Islam Aktual (Dialektika Teologi Islam): Analisis Pemikiran Kalam Syaikh Abdurrahman Shiddiq al-Banjari*. Bandung: Nuansa-Suska Press.

Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se Indonesia V tentang *Masalah Strategis Kebangsaan di Pondok Pesantren at-Tauhidiyah*, Cikura, Tegal, Jawa Tengah pada tanggal 7-10 Juni 2015.

Kiki, Rakhmad Zailani dkk. 2011. *Genealogi Intelektual Ulama Betawi (Melacak Jaringan Ulama Betawi dari Awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21*. Jakarta: Pusat Pengkajian dan Pengembangan Islam Jakarta (Jakarta Islamic Centre).

Kurdi, Syaikh Muhammad. t,th. *Burdah al-Madih*. Cimahi: Pondok Pesantren Al-Maqom, Cibabat.

-----. t.th. *Kitab Khataman Qadiriyyah dan Naqsyabandiyyah*. Cimahi: Pondok Pesantren Al-Maqom, Cibabat.

-----. t.th. *Kitab Uncuing dan Tongeret (Pepeling Maot)*. Cimahi: Pondok Pesantren Al-Maqom, Cibabat.

Kurnia, Raden Sulaeman, 2007. "Sejarah Pondok Pesantren Al-Maqom Cibabat Cimahi Utara Kota Cimahi". *Makalah*. Cimahi: Pondok Pesantren Al-Maqom, Cibabat.

Lubis, Nabilah. 1996. Syaikh Yusuf al-Taj al-Makasari: *Menyingkap Intisari Segala Rahasia*. Jakarta dan Bandung: Ecole française d'Extrême-Orient (EFEO), Fakultas Sastra Universitas Indonesia dan Mizan.

Madjid, Nurcholish. 1999. *Islam: Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina.

Majlis Pendidikan Tinggi, Penelitian dan Pengembangan Muhammadiyah. 2010. *1 Abad Muhammadiyah: Gagasan Pembaruan Sosial Keagamaan*. Jakarta: Kompas.

Manheim, Karl. 1954. *Ideology and Utopia: An Introduction to Sociology of Knowledge*. New York dan London: Routledge dan Kegan Paul LTD.

Marzuki, Ahmad. Tth. *Sirāj al-Mubtadī fī Uṣūl al-Dīn al-Muḥammadī*. Tanpa tempat kota terbit: Tanpa penerbit.

-----. Tth. *Tamrīn al-Adhān al-'Ajamiyah fī Ma'rifat Ṭarf Alfāẓ al-'Arabiyah*. Tanpa tempat kota terbit: Tanpa penerbit.

-----. Tth. *Al-Risālah Bilughah al-Batāwī*. Betawi Pekojan: Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm.

-----. Tth. *Faḍl al-Raḥmān fī Radd man Radd al-Marhūm al-Sayyid 'Uthmān*. Betawi Pekojan: Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm.

-----. Tth. *Miftāḥ al-Fawz al-Abadī fī 'Ilm al-Fiqh al-Muḥammadī*. Betawi Pekojan: Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm.

-----. Tth. *Sabīl al-Taqlīd fī 'Ilm Tawḥīd. Betawi: Maktabah al-Ṭāhiriyah.*

-----. Tth. *Tuḥfat al-Raḥmān fī Bayān Akhlāq Akhīr al-Zamān*. Betawi Pekojan: Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm.

-----. Tth. *Zahr al-Basātīn fī Bayān al-Dalā'il wa al-Burhān*. Betawi Pekojan: Toko Kitab Hārūn bin 'Alī Ibrāhīm.

Marzuki, Muhammad Baqir. Tth. *Fatḥ Rabb al-Bāqī: Riwayat Hidup KH. Ahmad Marzuki bin Mirsad*. Jakarta: Tanpa penerbit.

Mas'ud, Abdurrahman. 2006. *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.). 2003. *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren (seri 2)*. Jakarta: Diva Pustaka.

Midori, Kawashima, Arai Kazuhiro, dkk (eds.). 2010. *A Provisional Catalogue of Southeast Asian Kitabs of Sophia University*. Tokyo, Japan: NIHU Program Islamic Area Studies, Institute of Asian Cultures – Center for Islamic Studies, Sophia University.

Misrawi, Zuhairi. 2010. *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keumatan, dan Kebangsaan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Muhadjirin, Muhammad. 1972. *Silsilah Mudaris di Makkah*. Bekasi: Pondok Pesantren Annida Al-Islamy, Cet. I.

-----. 2003. *Al-Istidzkar*. Bekasi: Annida al-Islamy, Cetakan Kelima.

Mulkhan, Abdul Munir. 2010. "Toleransi dan Sikap Terbuka: Kekuatan Utama Muhammadiyah." *Epilog Muhammadiyah Jawa*, oleh Ahmad Najib Burhani. Jakarta: al-Wasat Publishing.

Muzakir, Ali. 2011. *Pemikiran Islam di Jambi; Memperkuat Kajian Islam Melalui Naskah-Naskah Lokal*. Jambi: Sulthan Thaha Press.

Nafis, M. Tth. "Peranan Tarekat dalam Dinamika Dakwah pada Abad Pertengahan Islam", *Laporan Hasil Penelitian*.

Nashir, Haedar. 2013. *Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Bandung: PT. Mizan Pustaka.

Nasution, Harun. 2007. *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press.

Ni'am Syamsun, 2008. *The Wisdom of KH. Achmad Siddiq Membumikan Tasawuf*. Jakarta: Erlangga.

Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia: 1900-1942*. Jakarta: Pustaka LP3ES.

Nor, Mohd. 1982. *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars*. Pasir Panjang Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Noupal, Muhammad. 2014. *Dinamika Perkembangan Tasawuf dan Tarekat di Indonesia pada Abad 19: Studi Sosial Intelektual terhadap Pemikiran dan Karya Mufti Betawi Sayyid Utsman bin Abdullah bin Yahya (1822-1914)*. Palembang dan Yogyakarta: Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat UIN Raden Fatah Palembang dan Idea Press Yogyakarta.

Pramono, Zahir Ahmad. 2013. "Beberapa Catatan terhadap Kitab-Kitab Karya Ulama Minangkabau pada Permulaan Abad XX." *Wacana Etnik* 4 (2): 111-122.

Qardhawy, Yusuf. 1999. *Anatomi Masyarakat Islam*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

Qodir, Zuly. 2012. *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*. Yogyakarta: LKiS.

Rabasa, Angel, dkk. 2007. *Building Moderate Muslim Networks*. Pittsburgh: RAND Corporation.

Rahman, Ahmad, dkk. 2011. *Inventarisasi Karya Ulama di Lembaga Pendidikan Keagamaan: Studi di Propinsi Sulawesi Selatan, Jawa Timur, Jawa Tengah, Jawa Barat, Sumatera Selatan, dan Nanggroe Aceh Darussalam*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.

Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University Chicago Press.

-----. 1994. *Major Themes of Qur'an*. Leiden: Bibliotheca Islamica.

Rasjid, Sulaiman. 2009. *Fiqih Islam*, Cetakan ke. 42. Bandung: Sinar Baru Algesindo.

Ronkel, Ph. S. van. 1913. *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts Preserved in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences*. Batavia dan The Hague: Albrecht dan Nijhoff.

Rosadi, Muhamad. 2009. "Inventarisasi Karya Ulama Pondok Pesantren di Provinsi Jambi". *Makalah*. Seminar Hasil Penelitian. Bogor, Kamis 15 Oktober 2009.

Rusyd, Ibnu. 1990. *Tarjamah Bidayatul Mujtahid*. Penerjemah. M.A.Abdurrahman dan A.Haris Abdullah. Semarang: Asy-Syifa.'

Sabiq, Sayyid. 2008. *Fiqih Sunnah*, terjemahan oleh Khairul Amru Harahap dkk. Jakarta: Cakrawala Publishing.

Saletore. 1981. "Ulama". Dalam *Elite dalam Perspektif Sejarah,* diedit oleh Sartono Kartodirdjo. Jakarta: LP3ES dan Yayasan Obor.

Samatan, Nuriyati. 2011. *Kontekstualisasi Kitab Kuning: Upaya Membangun Indonesia yang Multikultur dalam Proceeding PESAT (Psikologi, Ekonomi, Sastra, Arsitektur & Sipil)*. Depok: Universitas Gunadarma, Vol. 4 Oktober 2011.

Schrieke, B.J.O. 1973. *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*. Diterjemahkan oleh Soegarda Poerbakawatja. Jakarta: Bharatara.

Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Shihab, M. Quraish. 2009. *Tafsir al-Mishbah*. Vol. 1. Jakarta: Lentera Hati.

Siddiq, Achmad. 1980. *Khitthah Nahdliyah*. Surabaya: Balai Buku.

Simuh. 1996. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Siradj, Said Aqiel. 2010. "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja." Dalam *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, diedit oleh Imam Baehaqi. Yogyakarta: LKiS.

Sirry, Mun'im. 2013. *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

Soebardi, S. 1971. "*Santri-Religious Elements as Refelcted in the Book of Tjentini*," BKI Vol. 127, No. 3.

-----. 1975. *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes. A Contribution to the Study of Javanese Mystical Tradition*. The Hague-Martinus Nijhoff: KITLV.

Steenbrink, Karel A. 1984. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.

Sulaiman. 2010. "Pendidikan Pesantren dalam Dinamika Pendidikan Global Tinjauan Metodologi Pembelajaran Syaikh Muhammad Muhadjirin". *Skripsi*. Bekasi: Skripsi pada Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) Al-Marhalah Al-Ulya.

Suyuti, Mahmud. 2000. *Politik Tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah Jombang: Hubungan Agama, Negara, dan Masyarakat*. Yogyakarta: Galang Press.

Syarifuddin, Kemas H. Andi, Zainuddin, H. Hendra. 2013. *101 Ulama Sumsel: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*. Jogjakarta: Forpess Sumsel-Ar-Ruzz Media.

Taufik. 2003. "Kajian Hukum Islam dalam Buku Taudhih al-Adillah karya KH. Muhammad Syafi'i Hadzami (Jawaban atas Masalah-Masalah Kontemporer." *Tesis*. Universitas Indonesia.

Tim Penulis. 1993. *Ensiklopedi Islam*. Jilid 3, Jakarta: Jambatani

Tim Penyusun. 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.

Tim Penulis MUI. 2006. *Kumpulan Fatwa-Fatwa Aktual*. Jakarta: MUI Provinsi DKI Jakarta.

Tohir, Sya'roni. 2013. *Da'wah Kultural: Studi Analisis, Konsepsi, dan Perjuangan Da'wah KH. Muhadjirin Amsar Ad-Dary*. Jakarta: Pustaka Indie.

Ulumuddin, Ihya. 2014. "Kontribusi KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary (1924-2003) dalam Pendidikan Islam di Jakarta". *Skripsi*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, Jurusan Pendidikan Agama Islam.

Umam, Saiful. 2011. "*Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries: A Study of Pegon Islamic Texts*." *Disertasi*. Hawai: University of Hawaii.

-----. 2013. "*God's Mercy is Not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat and His Pegon Islamic Texts*." *Studia Islamika*, Vol. 20, No.2.

Umari, Barnawi. 1961. *Sistematika Tasawuf*. Solo: Ramadhani.

Van der Voort, Nicolet Boekhoef, Kees Versteegh dan Joas Wagemakers (eds.). 2011. *Introduction to The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam*, diedit oleh Van der Voort, Nicolet Boekhoef, Kees Versteegh dan Joas Wagemakers (eds.). Leiden and Boston: Brill.

Wahhab, Wahyudi Abdul. 2008. "Tipologi Gerakan Ulama NU Kuala Tungkal di Era Reformasi". *Tesis*. Jambi: Program Pascasarjana IAIN Sulthan Thaha Saifuddin.

Wahyudi, Yudian. 2002. "*The Slogan "Back to the Qur'ān and Sunna": A Comparative Study of the Responses of Ḥasan Ḥanafī, Muḥammad 'Abīd al-Jābirī and Nurcholish Madjid*." *Disertasi*. Montreal: The Institute of Islamic Studies, McGill University.

Zada, Khamami, dkk. 2003. *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*. Disunting oleh Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha. Jakarta: Diva Pustaka.

Zailani Kiki, Rakhmad. 2011. *Genealogi Intelektual Ulama Betawi: Melacak Jaringan Ulama Betawi dari Awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21*. Jakarta: Jakarta Islamic Centre.

Zaini, M. Fudoli. "Asal-usul Tarekat dan Penyebarannya diDunia Islam", dalam *Akademika*, Vol. 03 /07 /1998.

Zainuddin. TT. *Fathul Mu'in*. Surabaya: Harisma.

Zulkifli. 1999. *Ulama Sumatera Selatan: Pemikiran dan Peranannya dalam Lintasan Sejarah*. Palembang: Penerbit Universitas Sriwijaya, Cet. I.

-----. 2000. "Ulama, Kitab Kuning dan Buku Putih: Studi Tentang Perkembangan Tradisi Intelektual dan Pemikiran Keagamaan Ulama Sumatera Selatan Abad XX". *Laporan Penelitian*. Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang.

-----. 2003. *Sufi Jawa: Relasi Tasawuf-Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Sufi.

Website

'Akidah Ulama' Nusantara" dalam http://al-fanshuri.blogspot.com/2008/06/akidah-ulama-nusantara-alam-melayu.html diakses 2 Agustus 2015.

http://ulama-nusantara.blogspot.com/2006/11/Syaikh-muhammad-azhari-al-falimbani.html. Diakses pada 3 Agustus 2015.

https://www.islampos.com/fakta-menakjubkan-dibalik-air-kencing-bayi-laki-laki-dan-perempuan-2-habis-58651/, diakses pada tanggal 14 Agustus 2015.

Syamsuddin, Sahiron. 2011. “Metode Penelitian Teks.” rumahkitab.com. Diakses tanggal 18 Desember, 2014. http://www.rumahkitab.com/pelatihan/metodologi.penelitian/62.meneliti.teks.html.

DAFTAR INDEKS

J

K

L

M

Z